Renovatio

rivista di teologia e cultura

Gennaio - Marzo 1979 - anno XIV - numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

Questo numero di RENOVATIO esce in ritardo: si è ritenuto opportuno inserire l'affettuoso ricordo di Mons. Guglielmo Luigi Rossi, direttore, la cui anima è ritornata a Dio il 31 marzo.

I prossimi numeri di RENOVATIO riprenderanno ad uscire entro la prima decade del mese d'inizio di ogni trimestre.

SOMMARIO

* LA DEMOCRAZIA NELLA CHIESA

In memoriam di Mons. Guglielmo Luigi Rossi

ARTICOLI:

13 **G. Luigi Rossi** - La perfettissima scienza dell'anima di Cristo.
36 **Luigi Bogliolo** - Come si fa la filosofia.
53 **Virgilio Ilari** - Historia universa.

RASSEGNE:

79 **M. Zalba S.J.** - Infallibilità del Magistero ordinario universale e contraccezione.

FONTI CRISTIANE:

91 **Alberto Boldorini** - Un antifonario inedito del secolo XII.

POSTILLE:

95 Nec nunc nec unquam *(Alberto Boldorini)* - Barackpore e Puebla: la Chiesa in comunione con Dio e solidale con gli uomini *(Bonifacio Baroffio)* - La lingua della Chiesa *(Virgilio Ilari)* - La Conciliazione tra movimento e regime *(Antonio Manfredi)* - Silenzio o voce dei teologi nella « progettazione » dell'uomo? *(Antonio Manfredi)* - Settime giornate filologiche genovesi *(Francesco Giovannini).*

LIBRI-RASSEGNA:

111 *B.M.* - Aspetti della storiografia cattolica risorgimentale.
117 *Antonio Manfredi* - La storia delle religioni in Italia negli ultimi decenni.

LIBRI-RECENSIONI:

128 « La lettera di Dio agli uomini » a cura di Emilio Gandolfo / « Gogol' e Dostoevskij » di Pavel Evdokimov / « In rivolta contro i maestri padroni i "nouveaux philosophes" » di E. Botto, F. Botturi, M. Lenoci / « Il libro dell'amante e dell'amato » di Raimondo Lullo / « Sulla filosofia cristiana » di Jacques Maritain / « Dialogo sul sacerdozio » di Giovanni Crisostomo / « Un mondo in frantumi » di A. Solzenicyn / « Das selbstverständnis der Kirche in den Gebetstexten der altspanischen Liturgie » di Anton Thaler.

LIBRI-SCHEDE: (a cura di G. Costa Scorza)

142 « Poemas del pueblo de la noche » di Pedro Tierra / « Essere Chiesa » di Pietro Poveda / « La chiamata » di G. Giaquinta / « Convertita dall'ebraismo » di Pia Scandiani.

ABBONAMENTO 1979

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1979 restano immutate:*

Italia	lire 6.000
Estero	lire 7.000
Sostenitore	lire 15.000

La democrazia nella Chiesa

Il tema della democrazia nella Chiesa dilagò alcuni anni or sono quando si disputò intorno ad una proposta di « Lex fundamentalis » da preporre al nuovo Codice di Diritto Canonico. Due furono i motivi fondamentali della disputa, molto più simili tra loro di quanto non si possa credere: democraticizzare la Chiesa per adeguarla ai tempi, tentare di ridurne il potere che Cristo le aveva conferito. In mezzo ai due estremi si collocarono le dispute circa l'aspetto meramente giuridico o meramente costituzionale sulla opportunità di introdurre in un Codice principi che superano il Codice stesso.

Il discorso va ripreso anche se la disputa non ferve così acuta, perché perdurano i fermenti della parte deteriore di quella disputa e cioè il tentativo di umanizzare la Chiesa, allontanandola dalla fisionomia, impressale da Cristo. Il pericolo è così peggiore, perché invece di ragionare o sragionare si fa semplicemente una imitazione delle ricorrenti mode. Tale imitazione sta ad un livello inferiore del ragionare e dello stesso sragionare.

La imitazione dipende dalla ignoranza del Catechismo e dalla volontà di perdersi nella folla, per timore di distinguersi da essa.

Esaminiamo dunque la folla. Nel campo civile (ci fermiamo a quello) tutti i discorsi cominciano o finiscono, o addirittura si incentrano sulla parola « democrazia ». Ciò nel momento in cui per inconsulti movimenti della stessa folla si sta facendo una operazione mortale. Cioè si creano corpi intermedi (partiti, corporazioni, movimenti, associazioni, fazioni, antitesi, sintesi) tra i quali va ad esaurirsi la capacità dei popoli di disporre di sé stessi. Sicché alla « folla » rimane ben poco. Specialmente in qualche paese di questo mondo. E la democrazia corre pericolo per ragioni obbiettive stori-

che, che non sarebbe ozioso esaminare, ma che non fanno parte del nostro assunto. Sono veramente democratici i popoli, il cui regime costituzionale è democratico?

Davanti alla enormità dei mezzi pubblicitari, coi quali si imbonisce il pubblico, lo si suggestiona e se ne martella la suggestione stessa da indurre il sospetto del plagio, si rimane terribilmente perplessi. E chi ama seriamente la democrazia si trova in una penosa sensazione di timore grave.

Abbiamo parlato di questo unicamente per concludere, che le imitazioni democratiche perdono, ogni giorno che passa, del loro vigore.

Entriamo finalmente in argomento. Ed ecco subito. L'ordine cosmico non è affatto democratico, perché esso sussiste unicamente per il suo Creatore. Nessuna assemblea di esseri liberi potrebbe decidere di un terremoto, di un pianeta, di una stella anche se queste sono innumerabili. Sarebbe ridicolo il giorno in cui lo tentasse. L'ordine cosmico entra anche in tutte le leggi fisse che governano il composto umano.

L'ordine religioso non è, né potrebbe essere democratico, perché è determinato da Dio: esso non ha che una alternativa, accettare e adorare Dio o non farlo con tutte le conseguenze; ma non lo può — l'essere libero — in alcun modo rovesciare.

L'ordine morale, poiché sussiste veramente ed efficacemente solo se fa capo al Creatore, non può essere democratico, perché il Creatore tanto regola l'attività degli esseri liberi, quanto li crea e li conserva.

La democrazia può sussistere tra gli uomini solo perché Dio li ha creati liberi e tanto ha fatto perché abbiano

la dignità del merito eterno. E' uno dei più gravi misteri, gravi quanto certi, che la fissità dell'ordine cosmico e di quello religioso non distruggano la libertà degli uomini e — non meno — che la indefinita varietà degli atti liberi non possano inferire alcun danno all'ordine cosmico e religioso di fondo.

La libertà può disporre di molte cose come crede, nel disporne può collettivamente fissarsi delle condizioni, ossia usare di per se stessa di un potere. E' per questo che nella legge naturale la umanità diventa sorgente di potere e questo è il fondamento di ogni umana costituzione democratica e no.

Chiarite le cose, ci chiediamo: la Chiesa è una democrazia?

La risposta è « no ». La ragione? Tutto in essa dipende dalla costituzione e dalla istituzione data da Cristo, ossia da Dio. Tutto discende, non sale dal basso. Il fatto Chiesa resta iscritto nell'ordine religioso, che come quello cosmico non è democratico.

E allora? Se a Dio, solo si obbedisce e non si comanda?

— La Gerarchia, costituita da Cristo sia di Ordine che di giurisdizione riceve ogni potere da Dio anche se Dio ammette, in questa devoluzione, delle cause seconde, che nulla varrebbero se a loro il potere non fosse devoluto da Dio. Di fatti la Gerarchia viene costituita attraverso un Sacramento, nel quale la causa prima è Cristo Dio. Tentare di rovesciare questo è agire CONTRO CRISTO.

— Ma ci sono molte elezioni: sono uomini che eleggono il Papa, la storia è piena di elezioni di vescovi, nelle

quali sono intervenuti laici. Anzi molti concordati hanno dovuto, per evitare il peggio, conferire ad autorità umane il diritto di presentazione dei vescovi. Questo diritto elettivo nessuno degli elettori l'ha avuto da se stesso o da una determinazione umana, ma solo dalla concessione della Chiesa. Qualche volta dalla tolleranza della Chiesa: anche la tolleranza è un modo di acconsentire.

— Esistono corpi organizzativamente costituiti che si autogovernano e designano i propri superiori: tutte ad esempio le famiglie religiose, che tanto fanno nei loro Capitoli. Ma questo potere non viene agli elettori da se stessi, né dal fatto che costituiscono (come si usa dire in linguaggio moderno) una « base ». Il potere viene solo da una concessione della Gerarchia e questo potere non esclude mai inquisizioni od inchieste, sospensioni, restringimenti, addirittura non esenta da « soppressioni » degli Istituti stessi.

— Quando si tratta di fedeli laici spesso hanno costituzione prettamente democratica. Ma, se si tratta di gruppi di apostolato ed ecclesiali (Apost. Actuaz. 20,0; 24; 25), il potere di esistere ed autogovernarsi lo hanno sempre dalla Sacra Gerarchia. Quelli che non hanno il legame della Sacra Gerarchia saranno gruppi di civili cattolici, che intendono cattolicamente comportarsi; non sono gruppi con responsabilità della Chiesa e non sono gruppi strettamente ecclesiali.

Il discorso chiama in causa la questione più pesante per l'uomo libero: obbedire o non obbedire? Una cosa è certa: la « ecclesialità » non sussiste colla disobbedienza.

Ed una verità è ben grave: chi non obbedisce alla Chiesa, non si illuda di essere con Cristo.

In memoriam

La notte del 31 marzo l'anima sacerdotale di Mons. Luigi Guglielmo Rossi è ritornata a Dio.

La vita. - Mons. Luigi Guglielmo Rossi nacque a Genova nel 1922. Entrato giovanissimo nel seminario diocesano, fu ordinato sacerdote il 23 dicembre del 1944 e assegnato, per breve tempo, al ministero sacerdotale in una delegazione genovese. Inviato a Roma nel 1946, si laureò in diritto canonico alla Gregoriana, *summa cum laude,* nel 1949. Ritornato in diocesi, fu notaro del tribunale regionale e giudice prosinodale. Titolare della cattedra di teologia dogmatica presso il Seminario e la Facoltà teologica dell'Alta Italia, successore del Card. Siri, fu Prefetto degli studi dal 1965 al 1971. Fu fino alla morte Rettore del Collegio Teologico San Tommaso d'Aquino e dell'Istituto di Teologia per Laici; canonico teologo della metropolitana. Nel 1963 venne nominato cappellano di Sua Santità. Partecipò, assiduo e apprezzato, al Concilio Vaticano II, come Perito Teologo della C.E.I. Dal 1967 al 1969 fu vice direttore del Quadrivium, « iniziativa per l'incontro » fondata e diretta dal Card. Siri. Dal 1967 fu direttore di RENOVATIO.

Le opere. - Elenchiamo le principali pubblicazioni di Mons. Luigi Guglielmo Rossi, apparse in volumi e su riviste: per esse era *notus orbi,* tra gli studiosi e gli ecclesiastici, anche se *vix notus urbi,* a Genova.

Paradiso, teologia dell'Oltretomba, con presentaz, del Card. Giuseppe Siri, « Centro studi Didascaleion », S.E.I., II ed. Torino 1959, pagine 444.

Caso o causalità sulla scena del mondo?, S.E.I., Torino 1961, pagine 171.

Biologia e filosofia, S.E.I., Torino 1962, pagine 212.

Il problema dell'azione, S.E.I., Torino 1963, pagine 275.

L'uomo, animalità e spiritualità, S.E.I., Torino 1967, pagine 306.

L'etica dei trapianti, s.d., Genova, pagine 47.

L'Eucaristia, mistero di fede, cuore della Chiesa, Genova 1970, pagine 308.

No al divorzio, Genova 1974.

Su *Renovatio:*

La libertà religiosa, 1966, ottobre.

L'efficacia del Sacrificio Eucaristico e relativi problemi teologici, 1967, 1.

Corpus Christi, 1967, 3.

Quid de fide divina credendum, 1968, 1.

San Tommaso e la legge, 1968, 2.

Quid de fide divina et catholica credendum - il dogma, 1968, 3.

Fede e ortodossia, 1977, 4.

La perfettissima scienza dell'anima di Cristo, 1978, 4.

L'ombra di Freud, Cristologia psicologica, con present. del Card. Giuseppe Siri, Quadrivium, Genova, 1979, pagine XVII - 480.

Il carattere - le idee. - Di malferma salute, soffrì molto e a lungo. Volle morire in piedi, esile, ormai la vita e l'anima, lumi-

nose, prigioniere negli occhi, preparate da tempo per la trasfigurazione. Celebrò fino all'ultimo giorno: guidò consapevolmente anime al Signore fino a poche ore prima della morte; « supplice ed umile » elevò fino all'ultimo la voce a ripetere il monito di San Paolo (II Tim., IV, 1-5) contro l'ignavia del silenzio, a testamento di una vita, per la difesa della Verità.

Di vita intemerata ed esemplare, di intelligenza acuta, di cultura profonda e organica rara, servì solo e totalmente la Chiesa.

Dignitoso nella rinuncia, fiero fino al puntiglio, devoto fino all'immolazione, umile fino all'anonimato, fu dolcissimo e inflessibile, leale sempre e disinteressato, aperto ai genuini valori umani. Aveva il dono particolare, meritato, di lenire ogni piaga spirituale, applicando con sapienza, direbbe San Giovanni Crisostomo, la Parola di Dio.

Meritava che si conoscesse: non fece molto, e questo fu uno dei suoi limiti, per farsi conoscere, qual era.

Qualcuno trovava il suo stile antiquato: era solo personalissimo, ed efficace. Per altri raggiunse anche i traguardi dell'«arte letteraria» e, quasi giocando, seppe usare magistralmente «ora il linguaggio della Scolastica, ora quello di Dante, ora quello dei nostri contemporanei ».

La pensava così:

sulla *teologia:* « Scientia fidei », la teologia esplora la Rivelazione di Dio con metodo storico e filosofico, criterio la ragione illuminata dalla fede, guidata e avvalorata dal Magistero. Non v'ha dubbio. E' la ragione alla ribalta. Enuclea i noumeni, matrice la metafisica al di là d'un empirismo poetico e simbolico...

Empirismo e fenomenologismo, alle spalle l'agnosticismo di Kant, inficiano l'ermeneusi dei novatori; dilapidano la fede... La nuova Cristologia, esistenzialistica e non essenzialistica, che isola l'*esse ad* dall'*esse in* ... non è teologia »;

sulla *filosofia:* « ... sia chiaro e definito fin dagli inizi: ... umilmente ligi all'indirizzo scolastico-tomistico, ... avalliamo la « filosofia perenne », convinti della sua indeperibile e inesauribile giovinezza; e la riproponiamo feconda, attualissima, viva e vitale quindi, come vita vissuta »;

sul *suo Vescovo:* « ... Egli genera e rigenera, in Cristo, la famiglia diocesana. Noi preti Gli dobbiamo il Sacerdozio, i fedeli la Comunione di Vita, attraverso l'Eucaristia, in seno al Corpo Mistico »;

sull'*amicizia:* « Cibo dell'amicizia è la spirituale armonia tra due anime, arcana una similitudine tra l'invisibile bellezza dell'una e dell'altra. Tale bellezza i sensi intravvedono per lo scintillio degli occhi e nel volto che s'illumina d'incanto, ma a palesarla in tutto il suo fascino è l'affettuosa effusione, è l'attestato dei doni e del sacrificio. Sommersa così in un lago di luce, senz'ombre e riserve, l'amicizia compone l'integrarsi reciproco di due pensieri, di due voleri, di due cuori, di due limpide ed elevate esistenze »;

sugli *allievi:* « Vi porto tutti nel cuore, cari! ».

Per la sua amicizia, per il suo insegnamento, nel suo esempio, a Lui preghiamo, « *Veni, Domine Iesu!* » (Apoc., XXII, 20).

a. b.

LA PERFETTISSIMA SCIENZA DELL'ANIMA DI CRISTO

III - IL LIBERALISMO PROTESTANTICO: STORIA ED ERMENEUTICA NEL SEC. XIX

La storia come scienza

Che la teologia cattolica, all'alba del XIX secolo, esigesse una rinnovazione profonda, non v'ha dubbio.

Si appuntano su di essa, più scaltrite ed agguerrite, feroci, le vecchie note di biasimo. Accusano la Scolastica di rifrangere in un caleidoscopio la Incarnazione redentrice, in mille aspetti avulsi tra di loro, absoni o dissoni. A nulla giova l'analisi per l'analisi, scopo a se medesima, impari a qualsiasi abbozzo di sintesi robusta: analisi che accumula le argomentazioni, disserta alle calende greche, non enuclea il nerbo delle cose; analisi gonfia di astrattismo e dialettismo.

La crisi di teologia era crisi di filosofia cristiana. Filosofie laiche surrogavano il tomismo autentico: da Cartesio a Malebranche, da Leibniz a Wolff, da Kant a Hegel. Di volta in volta, lungi dall'attingervi linfa e lievitazione, l'*intellectus fidei* recedeva sterile, se non alterato e viziato. Ché tali filosofie rovesciavano o compromettevano i rapporti tra essere e pensiero, tra soggetto ed oggetto.

Emerge però un fattore rilevante, di estrema positività. Nasce la Storia nel senso moderno del lessico.

Non è l'erudizione olimpica, lo studio cronologico degli eventi, la critica dei testi. E' molto di più. E' la ragion d'essere del divenire, un rifarsi alla genesi dei singoli eventi, il reincarnare i testi nei congeniti parametri spazio-temporali, coi rispettivi contesti storico-geografici.

Dobbiamo reperirne, se vogliamo spiegarli, l'ambiente e l'epoca in cui si affermarono. Desumere lì — « hic et nunc » — il tipo e grado di cultura, i livelli di civiltà acquisita, i dati etnici, i moduli nozionistici e linguistici,

gli stampi letterari, il taglio di mentalità e sensibilità, l'impronta teorica o pratica del genio, gli usi e i costumi, il bagaglio di valori o disvalori che estua dal retroterra, le istituzioni, le tradizioni.

La storia come scienza imbriglia, insieme all'ermeneutica, il metodo comparativo, le scoperte archeologiche e paleontologiche. Rimette in discussione i dogmi.

Protestantesimo e Cattolicesimo assumono chiara consapevolezza d'una serie di quesiti mai posti sino allora. Si alternano luci ed ombre. Prevalgono le ultime. Porteranno al modernismo (1).

Psicologia strutturale e funzionale

Il secolo XIX dirotta il corso della teologia. Ciò che catalizza soprattutto l'indagine dei teologi è la personalità di Gesù, la psicologia del Cristo uomo.

Sino allora i teologi antichi, pur meditando la maniera di vivere del Verbo umanatosi, riconducevano al triplice ufficio o potere del suo Sacerdozio la pittoresca gamma di atti e fatti compiuti, così da disattendere lo «stile» di vita, le distinte, inconfondibili e inimitabili forme esecutorie che contrassegnavano atti e fatti. Esposero una *psicologia strutturale.*

D'ora innanzi i teologi sviscerano l'atteggiamento concreto del Cristo uomo, il modo d'agire più che il modo di essere: un agire a sorpresa unico, sul filo d'un divenire polimorfo, discontinuo, promosso — in ossequio alla storia — da innumeri scambi reciproci col mondo giudaico dell'epoca, di mezzo a dovizie e miserie, laddove risponderebbe commisurata la parabola del messaggio. Inaugurano la *psicologia funzionale.*

Ardua è l'opera. I Vangeli non incidono biograficamente. Florilegi di storia, tangono appena la psicologia di Gesù. In linea precipua testimoniano la fede. Gli scritti apostolici, poi — lo sguardo e lo spirito fisi sovra il Cristo glorioso, nell'incanto della Pasqua che ormai si è adempiuta — ignorano, o quasi, la vita terrestre di Gesù. Non dedicano alla kenosi se non cenni fugaci, sporadici. Lumeggiano i vestiboli dell'« Eschaton » in marcia.

La cosa sconvolge a tal punto che non pochi storiografi ed esegeti non esitano a dividere irrispettosi dei dogmi, il Cristo oggetto di fede dal Cristo oggetto di storia. Magari ad opporli. E' l'urto con la tradizione unanime.

Non più suppedanee al dogma per l'autonomia scientifica che si arro-

(1) Cfr. J. BELLAMY, *La Théologie catholique au XIX siècle,* Beauchesne 1919; P. CHARLES, *La théologie dogmatique hier et aujourd'hui:* « Nouvelle revue théologique », Lovanio, Dic. 1929, pp. 800-17; E. MAGNIN, *Un demi siècle de pensée catholique:* « Cahiers de la Nouv. Journée », 37, Bloud 1937; E. HOCEDEZ, *Histoire de la Théologie au XIX siècle,* 3 voll., Desclée de Br. 1949, 1952, 1957.

gavano «de iure», la storia e l'ermeneutica del secolo XIX inventariarono la vita di Gesù. Meta ambiziosa la coscienza messianica del Cristo uomo.

Atti e fatti, l'atteggiamento concreto, la vita, non fornivano forse indizi ed echi, semantiche vive, in rapporto ai misteri dell'anima? Di lì bisognava edurre la coscienza che il Cristo uomo ebbe di se stesso, dell'Incarnazione o missione redentrice, del suo messaggio evangelico, registrandone gli sviluppi di pensiero, l'evoluzione intuitiva e riflessiva, la sconcertante personalità.

La nuova teologia: i corifei

Antesignani di questa nuova teologia furono G. E. Lessing (1729-1781) e H. S. Reimarus (1694-1768).

Alle spalle, remota, c'è l'indettatura luterana, lo *psicologismo individualistico:* l'incontro col Cristo, Verbo umanatosi, Mediatore e Salvatore nostro, si realizza immediatamente, ossia psicologicamente, poiché tramite d'obbligo non è se non la Bibbia, interprete il libero pensiero o libero esame in chiave di sperimentazione turgida, esistenziale e vitale, che afferra del Verbo umanatosi più la divinità d'unigenito Figlio che non l'umanità assunta.

Lo psicologismo individualistico — non dimentichiamolo — rispecchia fedele, fotografa la psicologia dei popoli alemanni.

Il Lessing, apostolo del razionalismo illuminista, in polemica col Goeze, propugna un cristianesimo etico, anti-dogmatico. La vita di Gesù è un messaggio al cuore umano, di cui adegua gli occulti aneliti, eleva e compie il desiderio di perfezione. Le verità di fede devono mutarsi in verità di ragion veduta a che gli uomini le assimilino paghi. La maturazione piena, l'età della *Vollendung,* ormai alle soglie, disvelerà da cima a fondo, insita nella rivelazione di Dio, la razionalità recondita, ovvia e congrua (2).

Portavoce dei deisti, Reimarus riduce il Verbo umanatosi al Cristo uomo. Elimina dal Vangelo miracoli ed oracoli, addebitandoli alla fede cieca dei discepoli che — delusi prima, dinanzi alla bancarotta del Golgota — presi d'improvviso da mistici entusiasmi, fanatizzano le indefinite aspirazioni dell'istinto religioso: sino a credere alla risurrezione di Gesù, laddove svanisce il Cristo della storia, sostituito dal Cristo della fede. Del

---

(2) Cfr. G.E. LESSING, *Anti-Goetze,* Lipsia 1778; *Gespräche für Freimaurer,* Gottinga 1778 (l'A. combatte in queste due opere l'ortodossia tradizionale delle religioni positive, elaborando una filosofia della religione fondata sui nessi tra natura e storia); *Nathan der Weise,* Berlino 1779 (l'A. vuol dimostrare qui che la religione naturale è un simbolo di pace e di mezzo alle religioni positive); *Erziehung des Menschengeschlechts,* Berlino 1780 (è il capolavoro di Lessing, ove la religiosità assurge a principio di tutta la evoluzione umana); W. ZIEGENFUSS, *Philosophen-Lexik.,* II, Berlino 1950, p. 52 ss.

che il criterio storico fa giustizia sommaria. Cristo annunciò il Regno dei cieli. Né più, né meno. Fu un esempio stupendo di vita (3).

F. Schleiermacher (1768-1834) tira i remi in barca. La vita di Gesù va studiata a livello di disciplina teologica. E' «la» Teologia. Stendere una vita di Gesù non è se non ritrarre un quadro meramente biografico del Cristo, scevro d'influssi o riverberi dogmatici. La storia è storia, ha carattere scientifico, se accantona il dogma dell'Incarnazione redentrice. E' il Cristo uomo che affulge allora, consustanziale a noi in tutto, la cui scienza e coscienza descrive un diagramma di sviluppi, siccome accade per ciascuno di noi.

Caposcuola della teologia romantica, Schleiermacher spezza gli ormeggi che legavano la religiosità protestante al razionalismo dialettico.

Dagli inizi all'alba del secolo XVIII, e cioè nel suo periodo ortodosso, la Riforma riconobbe alle regole o strutture « simboliche » di Fede valori analoghi a quelli che la Chiesa assegna ai dogmi. L'accentuazione sull'indole di fiducialità spontanea, in tema di credo, il ripudio d'un magistero gerarchico e il libero esame non minarono sostanzialmente la Fede (4).

In quest'alveo si apre il pietismo, ma in seguito, all'unisono con la critica razionalista, lungo il XVIII secolo, sfalda sempre più i valori della Fede, svuota i dogmi dei loro contenuti.

Kant dà il colpo di grazia. Di formazione pietista, egli è il padre del criticismo: la ragion pura non valica i fenomeni; è la ragion pratica che scopre i noumeni, o valori metempirici, a titolo di postulati d'un dovere categorico, istanze e dettami di coscienza etica.

La sintesi di Schleiermacher

Schleiermacher fa una sintesi tra la dottrina spinoziana dell'unica sostanza e l'immediatezza kantiana del « sentimento ». Dio è l'unità organica del mondo. Un duplice sentimento incalza l'uomo. C'è, attivo, il sentimento di libertà e, passivo, il sentimento di soggezione che innerva la vita religiosa.

Compete alla teologia lo svolgere un tal sentimento di soggezione (*abhängigkeitsgefühl*), filtrandolo nella vita di Cristo. Coincidono gli ideali romantici ed evangelici. Cristo è l'archetipo dell'uomo. Esemplati su Cristo, pur noi possiamo insublimare il sentimento di soggezione ai fastigi d'un

---

(3) Cfr. A.S. REIMARUS, *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten,* Amburgo 1774-1778 (trattasi di frammenti delle opere di Lessing, che Reimarus pubblicò dopo la di lui morte); A. MEYENBERG, *Leben Jesu-Werk,* II, Lucerna 1926, pp. 190-206; J. ENGERT, *Reimarus:* « LThK », VIII, coll. 738-39; L. de GRANDMAISON, *Jésus Christ:* « DAFC », XI, col. 1495.

(4) Cfr. H. PINARD, *La théorie de l'expérience religieuse de Luther à W. James:* « RHE », XVI, 1921, pp. 63-83, 306-48, 547-74.

rapporto diretto col Dio onnipresente, anima cosmica, anima della nostra anima. Spoglia di dogmi e di magistero, la vita religiosa più che teoresi e prassi è coscienza immediata del divino che ci sovrasta, il dissolversi del proprio io in Dio attraverso l'abbandono appassionato e incondizionato, un farsi o lasciarsi vivere da Dio.

Non solo. Il sentimento passivo di soggezione sigla il vertice d'ogni risorsa, capace di trascendere l'autocoscienza dei singoli in termini di universalità: « è la forma universale dell'aver-se stessi ».

E la rivelazione di Dio? Non viene dall'alto, ma erompe dal di dentro, in seno allo spirito, presa di coscienza d'intuizioni straordinarie che sfolgorano l'esperienza psicologica.

L'anima di Gesù fu teatro d'una rivelazione esimia, sperimentò il rapporto diretto con Dio Padre su scala ineguagliabile. Sicché non esiste religione alcuna più grande del cristianesimo.

Ciò che in Cristo conta è l'intima vita religiosa, l'esperienza psicologica di Dio onnipresente, la coscienza universale: non gli atti o i fatti, non i miracoli, non l'attendibilità storica. Semmai la storia è in funzione d'una biografia dell'anima.

Né la rivelazione di Dio si chiude in Cristo. Prosegue inesausta, scaturigine d'intuizioni sempre nuove per lo spirito di ciascun uomo. Intuizioni suggerite dai dogmi, in quanto essi modificano il sentimento di soggezione, così da offrire, mutevoli e fluidi, i contenuti che la coscienza dell'individuo riesce ad esplicitarne di volta in volta.

La fede, quindi, non ha come tramite e interprete se non il sentimento di soggezione a Dio: è il sentimento che nasce dall'incontro dell'autocoscienza di libertà con la natura e la storia.

All'indirizzo di Schleiermacher, ricco d'un fascino enorme, si ispireranno il modernismo, la teologia del sentimento, la filosofia della religione e la storia dei culti di R. Otto, A. Ritschl, W. Herrmann, G. Wobbermin (5).

Lo schema di Hase

Più ligio ai criteri e ai metodi scientifici di una documentazione obiettivata degli atti e dei fatti, coi relativi contesti, in ordine alla ragion d' essere che li giustificasse, K. A. Hase (1800-1890) pubblicò la sua *Vita di Gesù* nel 1829, riedita in seguito nel 1875.

---

(5) Cfr. F.E.D. SCHLEIERMACHER, *Dialektik,* Berlino 1860, § 215; *Der christliche Glaube,* Berlino 1862, P. 1.a, cap. 2, §§ 30-32.

Tra gli studi più recenti sul pensiero di S. vedi: F. FLUECKINGER, *Philosophie und Theologie bei S.,* Zurigo 1947; K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19 Jahrh.,* Zurigo 1947, pp. 379-424; W. ZIEGENFUSS - G. JUNG, *Schleiermacher:* « Philosophen-Lexikon », II, Berlino 1950, pp. 456-62; H. SCHLOTERMANN, *Vom göttlichen Urgrund,* Amburgo 1950, pp. 121-51.

Scopo dell'opera rimaneva la biografia dell'anima, la coscienza messianica del Cristo uomo; ma, ai fini di cautelarla da arbitrarismi speciosi, da ottiche inconsulte, soggettivistiche, occorrevano le basi adamantine, indiscusse, d'una biografia storica. Sennonché, in Hase e spessissimo in tanti altri esegeti, la rettitudine del piano fu compromessa *ab imis* dal pregiudizio razionalista che radiava aprioristicamente i valori soprannaturali.

Su queste basi — parallela alla vita del Cristo uomo, reciproca, secondo gli atti e i fatti — Hase traccia l'evoluzione dell'anima di Gesù a livello di coscienza messianica.

Cristo all'esordio del ministero in Galilea assimila le idee d'un messianismo terrestre e politico diffuse tra il popolo: annuncia la restaurazione del regno di Davide in Israele. Poi, edotto dalle circostanze, teso al rapporto diretto con Dio, spiritualizza l'evangelo: il messianismo non ha più limiti e sposta l'asse al futuro in linea di *eskaton.*

L'uomo Gesù non è l'unigenito Figlio, Verbo eterno di Dio. Figlio di Dio per antonomasia, sì. La coscienza messianica dell'*eskaton* in ascensionalità di sviluppi suggella la maturazione ultima.

Ecco lo schema di K. A. Hase. E fece scuola. Divenne lo schema « standard » sino all'epilogo del secolo XIX (6).

Criteri e metodi scientifici d'una biografia storica di Cristo favorirono, certo, lo studio approfondito dei documenti insieme al vaglio letterario delle fonti. Ma, subdola, deleteria, ai danni d'un'obiettività severa, pesava l'ipoteca del pregiudizio razionalista.

A farne le spese fu subito l'immagine giovannea e paolina di Gesù che apparve ibrida a causa d'indubbi soppalchi dogmatici. Inoltre si diffidò anche dei sinottici, testimoni — conclusero gli esegeti — di un'epoca postuma, laddove emerge la fede della Chiesa primigenia, coinvolti e succubi in quel credo, non già cronisti spassionati.

Le ricerche s'appuntarono allora sul vangelo autentico, ceppo e stipite, privo di dogmi, che documentasse non spuria la storia di Cristo. Ma furono sforzi vani. I vangeli non risultavano biografie, almeno storicamente.

L'esegesi non disarmò. Impari a ricostruire la storia del Cristo uomo, si accinse a tradurre la biografia in psicologia. Però, in ossequio ai criteri e ai metodi « scientifici », la psicologia di Gesù non poteva appalesarsi se non umana, psicologia dell'uomo comune.

Il che sollevava grossi problemi. C'era la coscienza messianica ed escatologica d'un Cristo identificantesi con la sua missione salutifera. Eccepiva ai canoni d'una semplice, nuda psicologia umana.

L'ardua ed improba finalità di descrivere la coscienza che Gesù ebbe di se stesso divise gli esegeti. Nessun saggio invalse, né conseguì lo scopo. Nessuno.

---

(6) Cfr. K.A. HASE, *Gesch. Jesu nach akad. Vorlesungen,* 2.a ed., Lipsia 1891, pp. 251-420.

Il Cristo oggetto di fede: la mitizzazione

Agli inizi del XX secolo l'esegesi del liberalismo protestantico dirottò la tematica dal Cristo dei vangeli al Cristo oggetto di fede della Chiesa primigenia. E non stupisce. Se i vangeli non rispondono a biografie, né storicamente, né psicologicamente, è ovvio che più non importi sia ricostruire la storia del Cristo uomo sia descrivere la coscienza di Gesù in relazione a se stesso. Ciò che giova sapere, enucleandone i contenuti, è la sola fede della Chiesa primigenia, di cui i vangeli — specchi e veicoli — recano le voci.

Affiora l'idea del mito. Dilaga quindi, gonfia di misteri. Assurge alla Trinità e al Verbo di Dio umanatosi.

Il liberalismo protestantico del XIX e XX secolo emargina concorde il Cristo di Nicea, di Efeso e di Calcedonia. Gesù è figlio di Dio, non l'Unigenito del Padre: Tempio dello Spirito più d'ogni altro uomo, ove Dio si rivela in modo singolarissimo, così da meritare a noi l'effusione e l'abitazione dell'Amore divino (7).

Bultmann e Gogarten, eredi del liberalismo protestantico, teorizzeranno il Cristo destoricizzato, oggetto di fede.

L'Incarnazione redentrice è un mito. Non concerne che la fede, sgorga lì, in misura del come e del quanto è un mito valido in funzione di esistenzialità, capace di schiudere alla vita umana traguardi eccelsi, imprevisti e inauditi, rivoluzionari.

Il Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice, non è il Cristo « in sé », ma il Cristo « per noi »: è il Cristo della fede, non il Cristo della storia (8).

---

(7) Cfr. R. MARLÉ, *Metodi storici e problemi teologici:* « Bilancio della Teologia del XX secolo », o.c., II, p. 283 ss.

L'esegesi del liberalismo protestantico, sia del sec. scorso, sia a cavallo del XX secolo, offre lo spettacolo d'un enorme cantiere: raccoglie, soppesandoli e valutandoli, i materiali più eterogenei ai fini di ricomporli in sintesi che di continuo rinnova o corregge e, al postutto, respinge.

Di fronte a simili imprese, nonché caduche, deleterie, il magistero gerarchico e gli esegeti cattolici si mostrarono in genere estremamente riservati, semmai non vi opposero un nettissimo rifiuto.

Nondimeno i nuovi metodi s'introdussero a poco a poco anche tra noi. Dopo la bufera modernista, riveduti e contenuti, sul piano d'un aureo equilibrio, si affermarono fecondi, antesignano il LAGRANGE (cfr. *La méthode historique,* Parigi 1904).

(8) Cfr. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen,* II, Tubinga 1952, p. 252; *Jesus,* Tubinga 1912, ove leggiamo a p. 26: « Gesù è senza storia. Noi non sappiamo nulla della sua personalità ».

Le negazioni del liberalismo protestantico del XIX secolo, come di Bultmann, nei confronti del dogma cristologico, affondano le radici nell'insistenza luterana su un aspetto a detrimento dell'altro. Scrive Lutero: « Cristo ha una duplice natura. In che cosa ciò mi riguarda? Se egli porta il nome di Cristo è in ragione del suo ministero e del compito assunto su di sé: è questo a dargli il nome. Ch'egli sia per natura uomo e Dio, ciò riguarda lui stesso. Ma ch'egli abbia consacrato il suo ministero, esteso universalmente il suo amore per essere mio Salvatore e Redentore, ecco qui la mia

Tre i cardini del liberalismo protestantico da Schleiermacher a Barth: A. Ritschl († 1889), A. Sabatier († 1901), Ad. Von Harnack († 1930). Attorno ad essi si muovono in schiera innumere gli accoliti.

Se differiscono i saggi, spicca nondimeno un filone omogeneo, un paradigma di epistemologia religiosa che il Sabatier focalizzò lucidamente.

L'intima rivelazione di Dio e la pietà dell'uomo rappresentano i momenti forti, genetici, condizionanti la storia dei culti. Causa prima è l'intima rivelazione di Dio. Tributaria a un tal principio, la pietà dell'uomo genera le molteplici religioni coi loro libri sacri, le distinte intelaiature istituzionali e liturgiche, le formule di fede, i contenuti dei dogmi: fenomeni esterni, questi ultimi, di carattere storico, riconoscibili e classificabili.

Il dogma è dunque una superfetazione spontanea, una costruzione soggettiva del nostro spirito. Sempre (9).

L'idea messianica sarebbe un mito, rima d'obbligo di tutte le religioni. E' l'espressione simbolica dei segreti aneliti dell'umanità al meglio e all'ottimo: aneliti che si colorano di luci diverse in base alla storia e alla psicologia dei singoli popoli.

Seppur pregnante di religiosità, ma schiavo di continuo, coperto d'obbrobri, Israele non aspirava se non alla restaurazione del regno davidico. Discepoli e apostoli mai demorsero in proposito. La vigilia dell'Ascensione

---

consolazione e il mio sommo bene. Credere in Cristo non significa ch'egli è una persona al contempo uomo e Dio, cosa non utile a nessuno; significa che siffatta persona è Cristo, vale a dire ch'egli *per noi* è uscito da Dio e venuto al mondo: da questo egli trae il suo nome » (trad. it. sulla citazione di Y.M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Eglise,* Parigi 1952, p. 33).

Analizzeremo in seguito, nel quadro della odierna cristologia, le teorie bultmanniane.

(9) Cfr. A. SABATIER, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'Histoire,* Paris 1897, p. 268; *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit,* Paris 1903.

L'enunciato concettuale da parte dei seguaci del liberalismo protestantico è sempre una costruzione soggettiva del nostro spirito in risposta al fatto religioso, il quale è vuoi sentimento di soggezione a Dio (Schleiermacher), vuoi puro dato storico (Ritschl), vuoi fede non dogmatica nella bontà paterna di Dio (Harnack), vuoi rivelazione sprigionantesi dalle fibre più recondite dell'anima, non già rivelazione del Libro o dell'autorità (Sabatier).

Strenuo assertore d'una teologia dialettica, in aperto contrasto col liberalismo protestantico, K. BARTH dichiara all'uopo: « Guardiamoci bene dallo sbarazzarci o disinteressarci della storicità dei dati biblici, quasi si trattasse di una metafisica superflua, estranea alla fede cristiana. Il che ha compiuto la teologia del protestantesimo moderno sino ad oggi... Si può affermare, sulla base di prove sicure e precise, che la grande catastrofe teologica ed ecclesiastica, di cui il protestantesimo tedesco è attualmente teatro, non sarebbe avvenuta se le tre parole: *Filius Dei unigenitus,* nel senso univoco della dottrina trinitaria di Nicea, non fossero state sepolte dalla Chiesa tedesca sotto un caos di interpretazioni gratuite. Le Chiese evangeliche e, in specie, le facoltà teologiche degli altri paesi, ove il dogma trinitario è falsato, dovrebbero riflettere su questa catastrofe come un tremendo monito » (*Le Crédo,* ediz. franc., Paris 1936, pp. 66-67).

chiederanno ancora a Gesù: « Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel? » (Att. I, 6).

Devesi ad una radicale inversione di senso — dicono Sabatier e Harnack, di mezzo all'ampio suffragio dei pedissequi — se i cristiani spiritualizzarono l'idea messianica ai fini di vederla adempiuta in Cristo. E diedero vita al Cristo Dio. A conferma sta l'intransigente, solenne e drastica ripulsa, nel flusso dei secoli, da parte del popolo ebreo (10).

Estraneo ad un cristianesimo anti-giudaico e universalistico, in linea coi profeti, Gesù evidenziò due dati rimasti vaghi nella tradizione d'Israele: la paternità di Dio a nostro riguardo e la dignità somma dell'anima.

A poco a poco il Cristo dei sinottici, l'unico che rivendichi una qualche attendibilità storica, chiarì ed approfondì l'autocoscienza, il rapporto vivo col Padre. Crebbe in lui la coscienza di essere il « Figlio dell'uomo », precorse e incentivò la « coscienza messianica », maturò all'acme in coscienza di « Figlio di Dio ». Eminentemente, più che in ogni altro uomo. Coscienza fluida la sua, non aliena da lacune, errori, incertezze gravi, al punto — non di rado — di dubitare dell'identità propria e di vietare d' attribuirgli in pubblico il titolo di Cristo.

Il mito del Cristo Dio, l'Unigenito Figlio, Verbo umanatosi, fu un parto postumo, un'illusione di fede, laddove la Chiesa primigenia credette discendesse dal Cielo l'annunzio che erompeva invece dai meandri dello spirito in lievitazione mistica.

E più il cristianesimo si espandeva, universalistico, « cattolico », più la fede accentuava il sincretismo, amalgama di tutte le religioni dell'epoca. Del resto già in Israele erano confluiti, fondendosi, i culti orientali.

Ciò è legge. Psicologia e storia lo dimostrano: la fede, pietà soggettiva, nasce dai meandri dello spirito umano, incuba tra le latebre del subconscio, si evolve dinamica e si elabora per divenire — al tandem — coscienza d'un rapporto immediato con Dio.

Lo spirito di Gesù, ricolmo di doti superne, egregio, più che in ogni altro uomo fu teatro d'un tal rapporto con Dio, florido germoglio di pietà soggettiva, non rivelazione obiettiva.

Torreggia quindi il cristianesimo, ma in fondo tutte le religioni si equivalgono (11).

---

(10) Cfr. A. SABATIER, *Esquisse...*, o.c., pp. 92-96; A. von HARNACK, *Essenza del Cristianesimo*, Torino 1903, p. 138.

(11) Cfr. M. J. LAGRANGE, *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris 1918, pp. 269-305; P. PINARD, *Le infiltrazioni pagane nel culto ebraico e cristiano:* « Revue Apologetique », Dic. 1908, Genn. 1909; K. BARTH, *Le crédo*, o.c., pp. 45-70. Leggiamo qui a p. 66: « Il castigo della teologia del protestantesimo moderno consiste nel fatto ch'essa è caduta, per fatalità logica, in molti modi, nelle concezioni pagane combattute legittimamente e vittoriosamente dai Padri della Chiesa nei primi secoli ».

Il pregiudizio razionalista

Poiché il soprannaturale repelle alle leggi di natura e ai canoni della ragione, non concepibile né possibile, è giocoforza un'interpolazione di trafugo o una mitizzazione di fede. Ecco il pregiudizio razionalista. Gratuito. Antiscientifico e antifilosofico. Inficia « ab imis » il metodo storico e critico.

«Contra factum non valet argumentum». Ma no. Il pregiudizio razionalista rovescia l'assioma: « Contra argumentum non valet factum ». Elimina a priori il soprannaturale.

Stringi i nodi, urgono a monte agnosticismo, panteismo e ateismo.

La *Vita di Gesù* di D. F. Strauss (1808-1873), cui attinsero indistintamente i biografi increduli, compreso Renan, applica le teorie hegeliane e schellinghiane: Cristo è il simbolo vuoi della divinità immanentizzata nella natura, vuoi dell'umanità che incarna l'idea religiosa, epifania del circolo perenne di vita divina in seno all'uomo. Simbolo, non realtà: iperbole d'un emblema, l'archetipo nostro.

Kant aveva disposto il terreno, coartando la religione entro i limiti di ragione, ch'è ragion pratica in ultima analisi, sentimento, coscienza ed esperienza psicologica. Ripugna a Kant il Cristo uomo-Dio. Gesù è l'apoteosi d'una vita religiosa in chiave etica, l'idealizzazione dell'umanità che piace a Dio (12).

Strauss batte la falsariga di Hegel. Non si può scindere Dio dall'uomo, né l'uomo da Dio. Lo Spirito è l'unità di Dio-Uomo, l'Umanità è il Dio umanatosi. In essa si attua lo Spirito eterno, fa miracoli e domina sempre più la materia. Gli attributi, insieme infiniti e finiti, mentre si elidono in un solo individuo, si identificano a livello di specie.

Incalza la specie con impeccabilità di sviluppi. Dispiega perfettissima la storia. Polvere e scorie non tangono se non gli individui, la vita, alieni dal binomio specie-storia.

Muore e risuscita la specie in quanto di prosieguo si spoglia dei suoi aspetti individuali, effimeri, e si unisce di volta in volta allo Spirito eterno.

Stagliano corifei, guide dell'evoluzione cosmica, i geni e i santi. Lo zenit è Cristo. Non ha riscontri od esempi. Non ha metro. Ma, come « individuo», a guisa d'ogni altro uomo, conobbe polvere e scorie, teso a perfezionarsi di continuo (13).

---

(12) Cfr. D.F. STRAUSS, *Leben Jesu kritisch bearbeitet,* Tubinga 1835. dissertaz. finale; M.J. LAGRANGE, o.c., pp. 145-46.

(13) Cfr. oo. e ll. citati. Salta agli occhi il panteismo idealistico. La storia estua in un cerchio chiuso, di ferro, che è la vita dello Spirito eternamente individuantesi. Non più opera della natura o del Dio extramondano, e neppure opera dell'io empirico, fantasmagorico, passivo ed imbelle, interrotta ad ogni piè sospinto, la storia non è se non l'opera di quel superindividuo autentico che, esclusiva realtà, è lo Spirito eternamente individuantesi. I misteri e i miracoli, che avvolgono la storiografia cristiana,

Strauss afferma un nucleo storico alle origini del Cristianesimo che il mito allargò e trasfigurò in dimensioni gigantesche. A circoscrivere il nucleo storico è il pregiudizio razionalista. Misteri, miracoli e vaticini esulano dalla storia. Assurdi (14).

Renan

E. Renan (1823-1892) accusa Strauss di stravolgere la storia, prigioniero del mito e del simbolo, sino a disattendere l'azione *personale* di

---

attestano l'incompleta identità del nuovo e più alto Dio, il cui concetto si converte in mito e l'azione in aneddoti favolosi (cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia,* Bari - Laterza 1920, pp. 49-50, 87, 190).

La storia è pensiero, il pensiero dell'universale nella sua concretezza e, quindi, sempre determinazione dei singoli soggetti ed oggetti. La vera storia è storia dell'individuo in quanto universale e dell'universale in quanto individuo. Un fatto è storico perché pensato e nulla può esistere fuori del pensiero. E' l'identificazione di storia e filosofia. La filosofia e la sua storia sono un tutt'uno come processo dello spirito. Storia è rinnovamento inesausto: per essa non c'è altro che il nuovo. Nella spirituale unità, in seno all'attività del Logos creatore, non già incarnatosi — secondo il mito cristiano — in un solo preciso istante della storia, ma che perpetuamente s'incarna in essa, noi possiamo concepire un processo genetico della storia medesima. Il Cristianesimo si risolve in questa concezione nuova di Dio immanente in noi: il che grazie soprattutto a Cristo. Più che una dottrina, il Cristianesimo esprime un tal orientamento, che l'idealismo moderno trarrà alle ultime conseguenze dell'autocreazione panteistica. La grande rivelazione di Cristo è la pratica rivelazione dello spirito a se stesso. Il Vangelo è il primo ed ovvio senso che — nella storia umana — lo spirito dell'uomo acquista di sé come creatore. Così Gesù di Nazareth è divenuto il Cristo eterno vivente in ogni coscienza. E' il passaggio dall'io empirico di Gesù all'Io trascendentale del Cristo eterno che si manifesta in tutti gli uomini (cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello Spirito come atto puro,* Pisa 1918, p. 214; *Sommario di pedagogia come scienza filosofica,* I, Bari - Laterza 1914, p. 175; A. OMODEO, *Gesù e le origini del Cristianesimo,* Messina 1913, pp. XXVI, 60, 76-77, 143, 177, 182-184, 186, 194).

(14) « Anzitutto — dichiara Strauss — dobbiamo ammettere che un fatto non è storico, ossia non accadde, né poteva accadere, laddove è incompatibile con le leggi conosciute, universali, che regolano il corso degli eventi. La prima di queste leggi, in conformità a giuste idee filosofiche e a qualsiasi esperienza degna di fede, è che la causa assoluta non interviene mai con azioni straordinarie nella catena delle cause condizionanti » (*o.c.,* p. 100).

Notiamo subito le aporie del panteismo idealistico di Strauss: se Dio è l'Unitutto, ch'è in tutto e in tutto fa tutto, perché inibirgli azioni straordinarie? Non solo: se Dio è l'Unitutto, non ha più senso la distinzione tra causa assoluta e cause condizionanti.

Riguardo poi ai misteri, riferendosi specificamente alla Trinità, Strauss assevera perentorio: « Chi ha giurato il Simbolo "Quicumque", ha rinnegato le leggi del pensiero umano » (*Glaubenslehre,* I, Tubinga 1840, p. 460). Ora la negazione del dogma trinitario, matrice del Cristianesimo, coinvolge di colpo il dogma cristologico, la divinità di Gesù, né risparmia alcuno dei misteri cristiani.

Succubo al canovaccio di Strauss il liberalismo protestantico non ha mai eccepito in proposito, da Renan a Loisy (cfr. E. RENAN, *Études d'histoire religieuse,* Paris 1859, p. VII; A. LOISY, *Autour d'un petit livre,* Paris 1903, pp. 128-29).

Per una esauriente esposizione del pensiero di Strauss e del suo enorme influsso cfr. K. BARTH, *D.F. Strauss als Theologie 1839-1930* (« Theol. Stud. », VI), Zurigo 1948; A. LEVY, *D.F. Strauss,* Parigi 1910.

Gesù. E' l'individuo Gesù, personalità sublime, unica al mondo, che instaura il regno messianico.

Artefice d'un culto imperituro, definitivo ed esaustivo, regno d'anime, adorazione di Dio in spirito e verità, culto dell'umanità intera.

Iniziatore d'uno spirito nuovo di adamantina purezza, banditore e vindice dei diritti della coscienza libera, dei valori etici più alti, degli aneliti umani più profondi.

Incarnazione vivente e sussistente del meglio ch'è nell'uomo, in ciascuno di noi, e non semplice emblema, simbolo o mito (15).

I Vangeli testimoniano obiettivamente il Cristo storico, coevi all'epoca di Gesù sul piano dei documenti che li compongono, eco fedele d'un cristianesimo palestinese immune da influssi ellenici e da ibridi connubi. Insta, a riprova, lo stile scarno, distaccato e spassionato, l'estemporaneità di espressione, la nobiltà e l'ingenua sincerità (16).

Senonché esplode « ex abrupto » il pregiudizio razionalista. Radia in tronco misteri, miracoli e vaticini, o carismi di privilegio. A inventarli fu il congenito bisogno dello spirito nostro che mira ad una idealizzazione fantastica dei fatti (17).

Il Gesù di Renan non è il prodotto di cause arcane, celesti, ma dei postulati nativi dell'umana coscienza, ch'egli seppe riassumere ed esplicò in sé al culmine, favorito dalle speranze messianiche del popolo ebreo in quell'epoca, speranze eterogenee, discordi, ostili, all'unisono splendide e folli.

Non è Dio il Gesù di Renan. Neppure Messia. Neppure rivelazione di Dio. E' la rivelazione dell'uomo, la più ricca e limpida coscienza di Dio in chiave di valori etici che mai sia esistita tra gli uomini. Una tal coscienza raggiunse l'apice a gradi, sperimentò ed evidenziò ai fastigi il rapporto diretto con Dio.

Intuire Dio come Padre è il Vangelo di Gesù. La religione ch'Egli inau-

---

(15) « Separare rigorosamente il Cristo storico dal Cristo evangelico, il personaggio reale che ha portato il nome di Gesù dal personaggio ideale che risulta dal Vangelo, è cosa impossibile »: E. RENAN, *o.c.*, p. 210. Cfr. ib. pp. 169, 175, 197; *Vie de Jésus*, Parigi 1863, pp. 67, 166, 185, 216, 247, 250, 258-59.

(16) Cfr. E. RENAN, *Études...*, o.c., pp. 168, 172-73; *L'Eglise chrétienne*, Parigi 1879, pp. 505-507, ove rileva l'abisso, in chiave storica, tra i vangeli canonici e quelli apocrifi.

(17) « L'essenza della critica — scrive Renan — è il ripudio del soprannaturale... Non c'è storia fino a che non si comprende la non realtà del miracolo... Non è dal raziocinio, ma dal complesso delle scienze moderne ch'esce fuori questo dato inconcusso: non esiste soprannaturale » (*Études...*, o.c., pp. 137, 173, 206).

Nondimeno, a dispetto dei termini, è proprio il raziocinio, non già il complesso delle scienze moderne, che conduce Renan alla negazione del soprannaturale. Infatti egli può dire nella introduzione alla sua *Vita di Gesù:* « Che i vangeli siano in parte leggendari, la cosa è evidente, poiché riboccano di miracoli e di soprannaturale... Non è da concludere che il miracolo sia impossibile, ma solo che fin qui non è mai accaduto ». A guidarlo è dunque il raziocinio, ed un raziocinio illogico: egli reputa leggendari tutti i racconti miracolosi e poi inferisce che non esistono miracoli!

gura non ha sacerdoti, pratiche esterne, coreografie liturgiche. Non ha intermediari. E' religione del cuore, imitazione di Dio Padre attraverso il sentimento d'una filialità la più devota. E' Chiesa pneumatica (18).

I gradi o sviluppi della sua coscienza di uomo identico a noi, da una parte, il suo trascendente idealismo dall'altra, non permisero a Gesù d' aver mai ben chiara la nozione di chi egli fosse, la propria personalità (19).

L'adamantina purezza d'un Regno di Dio adogmatico, non aperto se non alle anime, che valse a conferirgli in vita l'ineguagliabile fascino, non riuscì a dirimere l'equivoco d'Israele d'un Messia temporalistico, socio-economico, politico, e lo rovinò dopo morte (20).

Renan filosofo non tollera la metafisica, dileggia la scolastica. Riduce a positivismo e immanentismo il pregiudizio razionalista. Legge del mondo è l'eterno *fieri*, un'incessante metamorfosi.

Donde segue che non la storia spense la fede in Renan, ma il pregiudizio razionalista: la teoresi dell'eterno *fieri* fiso-psichico lo rese incapace di leggere la storia e d'intendere il cristianesimo (21).

Ritschl e Sabatier

A. Ritschl (1822-1889), mancipio a Kant e a Schleiermacher, ripete l'« iter » di Renan. Demitizza il cristianesimo, eticizzandolo.

La redenzione, o riconciliazione (Versöhnung), è perfezione morale di

---

(18) Cfr. ib. pp. 208-15; *Vie de Jésus,* o.c., pp. 36, 41, 53-54, 167, 184.

(19) « Idealista » — secondo Renan — è colui che non distingue lo spirito dalla materia: cfr. *Vie de Jésus,* o.c., pp. 155-56.

(20) Cfr. ib. p. 252.

(21) Cfr. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* Paris 1883, pp. 118, 182-83, 207. Anche qui Renan cade in contraddizione. Idolatra della ragione e della scienza, si vanta d'essere il solo che nel suo secolo conobbe Cristo (ib., p. 118), il solo a tenere il segreto del cosmo e di Dio (ib., p. 191). Imputa la perdita della fede alla critica storica, non alla scolastica che irride: « Niente v'è più lontano dal Vangelo che la teologia scolastica » (ib. p. 187). Ma insieme afferma: « Poche persone hanno diritto di non credere al cristianesimo, tanto è solida la teologia e tanto è difficile romperne le maglie... Tutto quello ch'io sono in qualità di studioso lo debbo a M. La Hir » (ib. pp. 107, 110, 210). Il sulpiziano M. La Hir fu maestro del giovane Renan.

Renan è un transfuga: « Io sono un prete mancato. La mia vita è come una Messa su cui pesa un crudele destino, poiché ad un perpetuo "Introibo ad altare Dei" mai nessuno risponde: "Ad Deum qui laetificat iuventutem meam" » (Ib. p. 123).

Devesi a Renan la cristologia « funzionale », così cara ai novatori di oggi: « Il personaggio storico ci interessa poco... Il Vangelo sarebbe forse più bello se constasse davvero che a un certo punto dello spazio e del tempo un uomo ha realizzati in sé i fatti ch'esso registra? La pittura d'un sublime carattere non guadagna nulla dalla sua conformità al reale. Lasciamo tali questioni alle ricerche dei curiosi » (*Études...* p. 214).

Sulla teologia di Renan cfr. M.J. LAGRANGE, *La Vie de Jésus d'après Renan,* Parigi 1923 (drastica refutazione dello pseudo valore scientifico di quest'opera in nome d'una critica storica tersamente autentica); H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même,* Parigi 1937; R. DUSSAND, *L'oeuvre scientifique d'E. Renan,* Parigi 1951.

vita, abbandono fiduciale in Dio Padre, unione e comunione d'amore che s'irradia da Dio ai fratelli, di mezzo alla società dei fedeli, in ordine al bene del prossimo, rima d'obbligo, laddove il peccato è « ricerca di sé ».

I dogmi chiosano l'attività concreta richiesta dalle situazioni storiche che il cristianesimo impone agli uomini, rispondentemente all'indole d'ogni epoca, ai caratteri e requisiti dei successivi stadi di civiltà: incidono, cioè, pragmatici e simbolici. Le idee di Ritschl, vessillifere del modernismo, organano la Scuola di Gottinga (22).

Analoga, per le origini e i contenuti, è la teologia di A. Sabatier (1839-1901). Ortodosso nei primi saggi (cfr. *Le témoignage de Jésus Christ sur sa personne:* 1863; *Jésus de Nazareth:* 1867), smarrì la fede a Strasburgo, vittima del pregiudizio razionalista.

La religione si lega al sentimento, scaturisce dai recessi irrazionali dell'anima. Criterio di studio è quindi una diagnosi psicologica, in cui la coscienza non esita a palesarsi contraddittoria, divisa tra tendenzialità opposte. Un sentimento d'angoscia e disagio scuote l'anima, invoca l'aiuto d'un Essere supremo, arbitro dell'umano destino, convertendosi in sentimento di soggezione a Dio. E' la preghiera. E' la religione (23).

Non esiste Rivelazione oggettiva e definitiva, ma soggettiva e progressiva, sul filo d'un rapporto diretto con Dio, nell'ambito dell'istinto religioso. Può rivivere in ogni epoca, secondo le situazioni storiche, adattata alle singole anime. I dogmi la estrinsecano in categorie ontiche, metafisiche, che variano di continuo, mutando le civiltà e le culture: loro funzione eminente è d'eccitare l'istinto religioso.

Scorre il fiume della Parola di Dio lungo i secoli. Scorre per vie sotterranee, entro le anime nostre. Riempie e nutre la coscienza degli uomini come vita che zampilla inesausta (24).

Psicologia e storia verificano l'anima di Cristo satura d'istinto religioso, ricolma d'una rivelazione intima, plenitudine del sentimento di Dio Padre. Gesù è l'Uomo antonomastico. Uomo, non Dio. Se fosse Dio, nonché ridurre la sua vita in vacuo simulacro, resterebbe avulso da noi. La vita di Gesù è perfezione morale, abisso di valori etici dettati dalla pietà e dalla filialità che hanno nel cuore le segrete sorgenti, matrice la coscienza.

Dogmi, leggi, forme esterne di culto, il sacerdozio e l'appannaggio sacramentario non appartengono al Vangelo. Cristo non coarta la coscienza, alla stregua di Dio che non viola lo spirito autonomo con la rivelazione oggettiva.

La vita di Gesù non è se non il più alto esempio di perfezione mo-

(22) Cfr. A. RITSCHL, *Theologie und Metaphysik,* Bonn 1887, pp. 48 ss., 91-136; G. HOEK, *Die elliptische Theol. A. Ritschl,* Lipsia 1942 (monografia completa con vasta bibliografia ragionata); E. BRUNNER, *Religionsphilos. evangelisch. Theol.,* Monaco 1948, p. 20 ss.

(23) A. SABATIER, *Esquisse...,* p. 24 ss.

(24) Cfr. ib., pp. 35, 60, 268-308, 389.

rale. E la rifrange attorno a sé. Rimane così, a cavallo dei secoli. Pungolo dolce e gagliardo sul passo di tutti gli uomini amanti del bene. Cristo è l'assillo dell'anima. Il cristianesimo in noi non realizza nulla se non concilia, reciproche, la coscienza sofferta d'una perfezione morale mai raggiunta e la volontà tenace di trascendersi di volta in volta (25).

C'è un dato di rilievo che discrimina il Sabatier dagli altri razionalisti: la non evoluzione in termini di scienza e coscienza dell'anima di Gesù relativamente a ciò ch'Egli era e doveva compiere.

Nell'*Encyclopedie des sciences religieuses*, dopo aver respinte le polimorfe ipotesi d'uno sviluppo morale e intellettuale del Cristo, Sabatier scrive: « L'augusta personalità di Gesù, oltre le azioni che lo dinotavano in pubblico, denunciava una sublimità recondita, un "nescio quid divinum", precluso a qualsiasi valutazione. Egli ebbe fin dal principio, traslucida e piena, sempre, la coscienza di Dio, ch'è sommo il rapporto diretto col Padre, teso a riverberarne la certezza e l'empito di vita in tutti gli uomini, a titolo d'eredità sacra » (26).

Coscienza messianica di Gesù

La scuola di Havet e Wrede divulga la linea del Renan. G. Wellhausen (1844-1918) funge da epigono. Nega in Cristo la coscienza messianica,

(25) Cfr. ib., 184, 189, 191, 193, 204-207. Ligio alla morale kantiana, ch'è autonomia e formalità, appellandosi ai diritti dell'umana ragione, vindice del libero arbitrio, Sabatier dichiara impossibile una rivelazione « oggettiva » in quanto Dio lederebbe tali diritti: « Dire che lo spirito è autonomo, non vuol dire che non abbia leggi. Significa che esso mutua non dal di fuori, ma in se stesso, nella propria natura, le norme ultime dei suoi pensieri e dei suoi atti » (*Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Parigi 1904, pp. 3-4). Similmente conclamano E. Le Roy e O. Pleider.

Sabatier respinge del pari il miracolo sulle basi del determinismo fisico, dogma scientifico che diviene il dogma d'ogni critica storica: « Il miracolo non ha più ragion d'essere per la filosofia moderna. Il metodo di Galileo, Bacone e Descartes ci costringe ad escluderlo. O la scienza o il miracolo » (*Esquisse...*, o.c., p. 80).

Circa la profezia, invece, abbozza spiegazioni naturalistiche. I vaticini non erompono se non da una fede più viva, da un sentimento morale più terso e profondo, da una pietà più sincera e disinteressata che in altri, da un concetto di Dio più elevato, da ideali di giustizia più nobili. Il profeta è un uomo d'eccezione che rientra nei quadri originari della psicologia umana, non già un veggente del futuro in seno alla luce di Dio (cfr. *Esquisse...*, ch. « Des prophéties », p. 94 ss.).

Sintomatico, Sabatier plagia al riguardo la dottrina di B. Spinoza, che ravvisa nel profeta un uomo di virtù straordinarie, in cui deflagra una fervida immaginazione (cfr. *Tractatus theologico-politicus*, Amburgo 1670, capp. I-II).

(26) Nonostante la ridda d'ipotesi ventilate in ordine all'evoluzione della coscienza di Cristo, i più autorevoli razionalisti non riescono a definire nulla circa il tempo e il modo di tale evoluzione. Non di rado confessano di trovarsi dinanzi all'inesplicabile. Sabatier ha il merito, almeno, di riconoscere la perfettissima scienza e coscienza del Cristo uomo. Cfr. L.C. FILLION, *Le développement intellectuel et moral de Jésus:* « Revue du Clergé Français », 1-15 Aprile 1914.

Una rigida analisi del pensiero di Sabatier offrono W. ZIEGENFUSS - G. JUNG, *A. Sabatier:* « Philosophen - Lexikon », II, Berlino 1950, p. 397 ss. (con bibl.).

addebitandola al mito: Gesù Messia è il Cristo della fede e non il Cristo della storia (27).

A buon diritto i criteri acattolici reagiscono in massa. La coscienza messianica di Cristo — dicono — punteggia egemone i suoi atti ed asserti, « leit-motiv » dei più salienti episodi di vita, cardine polemico di fronte ai nemici. Sicché espungere dal Vangelo la coscienza messianica di Cristo è dissolvere in tronco la personalità del Maestro.

Purtroppo il pregiudizio razionalista d'un Cristo uomo, non scevro di sviluppo intellettuale e morale, compromise la serietà degli studi. Obbligò a sostenere l'evoluzione d'una tal coscienza in Gesù, a reperirvi quindi i modi e le fasi.

Non v'è ritegno. Emerge il Cristo peccatore. O. Holtzmann colloca nel Battesimo al Giordano l'esordio della coscienza messianica di Gesù: peccatore sino allora, a guisa di ciascuno di noi, Gesù purifica radicalmente l'anima, asceta d'eccezione, e Dio, attraverso la solenne sanzione celeste, gli conferisce chiara, indomita la coscienza in ordine alla vocazione di Messia (28).

A smentire Holtzmann insorgono i correligionari stessi. Da Stapfer ad Harnack, da B. Weiss a Dalman e Wernle. Ed è ovvio.

Cristo va al Battesimo « a che s'adempia la giustizia » (Mc. III, 15), non già per venir purificato. Siccome la « giustizia » è il decreto salutifero del Padre, la redenzione a livello di sostituzione e satisfazione vicaria, Gesù sa di essere il Servo di Jahve, l'Agnus Dei carico dei peccati nostri, vittima espiatoria, incorrotta, che Giovanni ha riconosciuto ufficialmente. Ne ha coscienza prima d'allora. Ed è coscienza messianica.

Mai Gesù conobbe ombra di peccato. Mai s'accomunò ai peccatori o implorò perdono di colpe proprie. Se in quanto uomo, si umilia dinanzi alla Maestà del Padre, il suo è un culto di lode, latreutico ed eucaristico. La misericordia di Dio non lo riguarda.

---

(27) Cfr. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien,* Berlino 1905, pp. 89-115.

La teoria wellhauseniana, dopo vari anni d'abbandono, verrà ripresa dal Guignebert, per il quale a produrre la fede nella messianicità fu la fede nella risurrezione di Cristo. Ciò che ha indotto il Guignebert a negare la coscienza messianica di Gesù è il carattere trascendente del messianismo attribuito al Nazareno, un messianismo dello spirito, in antitesi a quello temporalistico e carnalistico dei giudei (cfr CH. GUIGNEBERT, *Jésus,* Parigi 1933, pp. 337 ss., 345, 347, 352 ss.). A pag. 337 ss. il G. attacca la dottrina contraria di Holtzmann, Loisy, Goguel, Bousset, Schmiedel. A pag. 352 ss. il G., a riprova del suo assunto, dimostra che non risulta dal vangelo — come invece sostengono gli altri — evoluzione alcuna nella coscienza messianica di Gesù (cosa inconcepibile questa — afferma il G. — se una tal coscienza appartenesse davvero a Cristo, poiché Gesù è semplice uomo, e non il Figlio di Dio). Che il G. escluda ogni forma d'evoluzione nella coscienza messianica di Gesù alla luce dei vangeli è sintomatico: è l'ennesima riprova, pur di mezzo ai protestanti e in un contesto radicalmente diverso, di quanto in proposito ha sempre ribadito la Tradizione cattolica.

(28) Cfr. O. HOLTZMANN, *Das Messiasbewusstsein Jesu...,* Giessen 1902, p. 12 ss.

Affulge in lui — prima d'allora — l'indubbia coscienza dell'immutabile unione e comunione di vita col Padre, l'assoluta integrità dell'anima rorida di grazia (29).

Oskar Holtzmann attribuisce i miracoli di Cristo all'enorme potere suggestivo ch'egli esercitava sulle folle.

La dea-raison non transige. I miracoli derogano alle leggi di natura. Repellono al pregiudizio razionalista che li naturalizza. Non configurano credenziali divine autenticanti la messianità o la divinità di Gesù.

Laddove poi il pregiudizio razionalista non riesce a naturalizzarli con le risorse scientifiche, li sfronda del carattere storico, chiamando in causa vuoi le infrappolazioni di trafugo, vuoi la mitizzazione della fede. Il Cristo di Holtzmann ottempera a questi canoni: è il Messia uomo che instaura il Regno di Dio mediante il prestigio d'una santità e carità le più squisite, ricco d'un fascino singolarissimo. Uomo identico a noi, non può non perfezionarsi in termini di scienza e coscienza messianica (30).

La scuola escatologica di J. Weiss e di A. Schweitzer inficia la scienza e coscienza messianica di Cristo d'un grosso abbaglio, ennesima riprova d'un Messia uomo e, se non bastasse, d'un Messia illuso circa le sorti future del Regno di Dio, la Chiesa.

Gesù — afferma la nuova esegesi — ritenne imminente il marasma cosmico, l'epilogo dei secoli. Non poteva dunque supporre né imporre agli apostoli l'evangelizzazione del mondo. Fu convinzione di Cristo che il Regno di Dio — teocrazia ai vertici, in chiave di definitività ed esaustività — dovesse coincidere con l'« eskaton ». L'idea in effetti ossessionava l'epoca invasa dalle apocalissi apocrife. Cristo non solo assorbì l'idea dei contemporanei, ma l'arroventò d'entusiasmi mistici, grazie alla sua indole profetica non aliena da spunti fanatici.

Il Cristo dell'evangelo è il Cristo dell'« eskaton »: ammira nel battesimo al Giordano i cieli aperti ed ascolta la voce del Padre; già invera, attualizza nel discorso della Montagna le beatitudini del Regno che ormai urge dappresso, recrimina le inutili cure per il domani e raccomanda l'oggi ai fini d'un tesoro che i ladri non rubano, la ruggine e la tignuola non corrodono (cfr. Mtt. V, 10-12, 39; VI, 20-34; Mc. I, 10-11; Lc. X, 18).

---

(29) Cfr. H. FELDER, *Jesus Christus, I, Das Bewusstsein Jesu,* Paderborn 1911, pp. 237-290 (magnifica trattazione sull'origine della coscienza messianica in Gesù e la critica moderna: i novatori di oggi dovrebbero accuratamente rivedere, o vedere, tali pagine).

G. DALMAN supera il pregiudizio razionalista, rilevando la divinità del Cristo. Tra l'altro commenta così Mc. XII, 35-37: « A leggere senza preconcetti le dichiarazioni di Cristo, non si può eludere la conclusione che il Messia è in realtà il Figlio di uno più grande di David, ossia il Figlio stesso di Dio » (*Die Worte Jesu,* Lipsia 1898, p. 234; cfr. *Jesus-Jeschua,* Lipsia 1922, p. 69 ss.).

(30) Cfr. O. HOLTZMANN, *Leben Jesu,* Tubinga 1901, p. 149 ss.

Più espliciti, i sermoni e le parabole dell'« eskaton » giustappongono l'imminente marasma cosmico, la distruzione di Gerusalemme e il glorioso ritorno di lui giudice (31).

Harnack

In linea col Ritschl, A. Von Harnack (1851-1930) ripropone un Cristo adogmatico, apoteosi dell'eticità umana, il Cristo uomo del pregiudizio razionalista.

L'accusa di ellenizzazione del cristianesimo si radica nell'odio alla metafisica: i contenuti filosofici del pensiero greco, di cui consta la formulazione dei dogmi, alterano la Parola di Dio.

Harnack osteggia la scuola di Tubinga (Baur e discepoli) che spiegava la genesi della Chiesa, applicandovi la dialettica di Hegel, come la sintesi tra giudeo-cristianesimo e cristianesimo ellenistico. Unica matrice è per l' Harnack il cristianesimo ellenistico. Di più. Egli disattese la religione di Israele e il Vecchio Testamento. Il che lo spinse, in ultimo, ad abbracciare la teologia antiebraica di Marcione.

Si atteggiò esclusivamente a teologo. Non fu mai filosofo. Nemmeno filologo, sebbene presumesse d'esserlo su scala esimia. E ciò lo fece cieco anche di fronte ai problemi che sollevava la scuola storico-comparativa dei culti, scuola incrementata in massima parte da filologi classici (32).

Il vangelo — insegna Harnack — non racchiude una teologia cristologica. E' il vangelo di Dio Padre. Il Figlio è poco più d'un pleonasmo. Lungi dal concepire ed esprimere una dottrina circa l'identità sua di Figlio, Gesù non rivela se non il Padre. Conoscere Dio in quanto Padre, ecco la sostanza che adegua il vocabolo « Figlio di Dio ». A salvarci è la fede nel messaggio del Figlio, rivelazione di Dio Padre: non importa la fede in Gesù Figlio di Dio (33).

---

(31) Cfr. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gottinga 1900, pp. 138-144; 158-159; A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga 1913, p. 400 ss.

Abbracciarono la scuola escatologica anche il LOISY (cfr. *La naissance du Christianisme*, Parigi 1933, p. 91 ss.; *Les Evangiles Synoptiques*, Ceffonds, I, 1907, p. 882 ss.; *Autour d'un petit livre*, o.c., p. 570 ss.) e il GUIGNEBERT (cfr. *Jésus*, o.c., p. 418 ss.).

Circa la genesi della scuola escatologica cfr. L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, Parigi 1929, II, p. 454 ss.; M.J. LAGRANGE, o.c., pp. 230-258.

(32) Cfr. A. von ZAHN - HARNACK, *Adolf von Harnack*, Lipsia 1936, pp. 91 ss., 138, 193 ss., 513 ss. (biografia scritta dalla figlia di Harnack, che, oltre una diffusa panoramica della vita del padre, offre la visione particolareggiata dei principali problemi attinenti i singoli periodi); J. de GHELLINCK, S.J., *La carrière scientifique d'Harnack:* « Revue d'Hist. Eccl. », XXVI (1930), pp. 926-991.

(33) Cfr. A. von HARNACK, *L'essenza del Cristianesimo*, Torino 1903, pp. 126-29, 142-43.

Mentre Baur datava i vangeli dalla seconda metà del II secolo, Harnack li riconduce tutti al I secolo. E' un avallo scientifico della critica sulla storicità degli inizi, in ossequio all'unanime tradizione cattolica. Harnack, inoltre, ascrive a merito della critica moderna di aver esteso ai miracoli evangelici il valore di fonti storiche.

Balza agli occhi il progresso notevole rispetto a Renan che respingeva la storicità di tutti i vangeli a causa dei miracoli. Ma è un progresso irrisorio ai fini pratici: subito il pregiudizio razionalista associa entrambi in tema di naturalizzazione dei medesimi (34).

Dissolti i miracoli, si dilegua il Cristo Dio. Le teorie elleniche attinenti il Logos sarebbero le fonti principali che hanno indettato la divinità

---

(34) Cfr. A. von HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius,* II, *Die Chronologie,* Lipsia 1897, cap. X; *L'essenza del Cristianesimo,* o.c., pp. 20, 22-28.

Sia per Harnack che per Renan il miracolo era cosa usuale all'epoca di Gesù, quando la parola aveva un significato precario e le leggi di natura erano in gran parte sconosciute. « E' fuori discussione — dichiara Harnack — che tutto quello che accade nello spazio e nel tempo obbedisce alle leggi naturali della mutazione e che, di conseguenza, i miracoli, se si intendono come infrazioni dell'ordine di natura, non sono possibili». Insta nondimeno il dubbio e H. si chiede: « La questione di fondo è sapere se noi siamo asserviti totalmente ad una inesorabile necessità, oppure se Dio, che governa il mondo ed esaudisce le nostre preghiere, può temperare l'asprezza delle leggi di natura ». Ma subito dopo ritorna succubo al pregiudizio razionalista: « E' persuasione che le leggi di natura sono preordinate ad un fine superiore e che l'uomo, mediante un'intima forza di cui l'arricchisce la divinità, è capace di volgere al meglio il corso degli eventi cosmici. Benché questa persuasione non derivi se non dalla fantasia appassionata, può dar luogo comunque a fenomeni meravigliosi e inauditi. Noi vediamo che una volontà tetragona ed una fede impetuosa producono, anche nella vita del corpo, effetti simili ad un miracolo... Ma che la semplice parola abbia sedata una procella, moltiplicati i pani, risuscitati i morti, non crediamo e non crederemo giammai ».

H. divide i miracoli evangelici in cinque classi: 1) « Miracoli dovuti all'esagerazione di effetti naturali che suscitarono un'impressione enorme; 2) miracoli che emergono da discorsi o paragoni di incisiva efficacia, oppure dalla proiezione nel mondo esterno di stati psichici estremamente vividi; 3) miracoli immaginati per desiderio di veder adempiute le profezie dell'A.T.; 4) miracoli di guarigioni improvvise operate dalla potenza spirituale di Gesù; 5) miracoli in cui non c'è spiegazione possibile » (cfr. *L'essenza del Cristianesimo,* ll.cc.).

Del resto secondo H. « Gesù non diede ai propri miracoli il valore perentorio che vi attribuiscono gli evangelisti... La questione dei miracoli è cosa indifferente in rapporto al vero contenuto del Vangelo, il messaggio dell'infinita bontà di Dio Padre » (ib., p. 29).

Riguardo poi alla risurrezione di Cristo, H. distingue tra « fede pasquale » (che consiste nel credere in Cristo vivo presso Dio: certezza della vittoria del Crocifisso sopra la morte) e « annunzio pasquale » (che concerne il sepolcro vuoto e le apparizioni: certezza del miracolo della risurrezione verificatosi nel giardino di Giuseppe d'Arimatea): orbene non possiamo discutere la prima verità, norma di vita per i fedeli; discutiamo invece l'altro fatto, impari a dimostrarlo (cfr. ib., pp. 160-162).

Si aggiunga, in ultimo, che H. reputa leggendario il più del Vangelo dell'Infanzia (cfr. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* Lipsia 1901, p. 53 ss.).

di Gesù. Il prologo di S. Giovanni, in specie, devesi all'influsso cospicuo delle speculazioni filoniane (35).

La coscienza di Figlio di Dio emerge in Cristo dalla conoscenza di Dio in quanto Padre e Padre suo. L'infinita Bontà di Dio Padre sfolgora l'anima del Figlio. Gesù può dire: « Ogni cosa m'è stata data dal Padre mio. Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio » (Mtt. XI, 27). Sublime è una tal conoscenza, ma — per Harnack — non travalica i limiti dell'umano (36).

Rimossa la divinità del Verbo, cadono i privilegi, o diritti, dell'umanità assunta. Consequenziariamente si evolvono in Cristo uomo la conoscenza e la coscienza.

« Non è possibile sapere — afferma Harnack — in che momento preciso Gesù attinse la coscienza di Figlio di Dio e in che modo la certezza della filiazione divina sfociò in certezza d'essere lui il Messia... L'anima di Gesù fu teatro d'un segreto e diuturno lavorio sino alla maturità eccelsa, l'estasi dei propri destini messianici... In quell'ora egli vide l'intera storia d'Israele dispiegantesi su di lui, intuì i vaticini che lo concernevano, scoprendone le misteriose pieghe, né più l'adombrò il dubbio d'essere il Messia » (37).

Se non bastasse, pur all'apice d'una maturità la più turgida e limpida, la coscienza messianica di Cristo non seppe cogliere l'universalità del Regno di Dio: « L'evangelizzazione dei gentili non entrava nelle vedute di Gesù ». Da giudaico il messianismo di Gesù divenne etnico con Paolo e Giovanni sotto l'influsso del pensiero greco.

---

(35) Cfr. ID., *Ueber das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk:* « Zeitschr. für Theol. u. Kirche », II (1892), p. 213 ss.

(36) Cfr. ID., *L'essenza del Cristianesimo,* o.c., pp. 128 ss., 142 ss.

In Mtt. XI, 27 — agli antipodi di H. — Dalman, Stapfer, Keim, J. Bovon e B. Weiss ravvisano in linee univoche la divinità del Cristo (cfr. M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques,* Parigi 1905, p. 312 ss.).

Lo stesso Loisy, critico nei confronti di H., dichiara: « In Mtt. XI, 27 il fondo del pensiero è il medesimo che in Gio. I, 18: "Nessuno ha mai veduto Dio. L'Unigenito Figlio, che è nel seno del Padre, lo rivela a noi". La conoscenza propria del Figlio ha per oggetto Dio come tale. Non concerne quindi esclusivamente la Bontà di Dio, quasi gli uditori non potessero apprendere altrimenti che Dio era loro Padre. Un'idea simile è estranea sia all'evangelista che a Cristo. E' questa una spiegazione artificiosa e superficiale della filiazione di Gesù » (*L'Évangile et l'Église,* Parigi 1902, p. 47). Sennonché il Loisy, designando la frase in parola la filiazione divina in termini naturali inequivoci, non esita a riferirla al Cristo della fede, non già al Cristo della storia.

(37) Cfr. A. HARNACK, *o.c.,* pp. 125, 133, 137-39. Analogo discorso sulla evoluzione della coscienza di Gesù tiene il Loisy: « Il sentimento filiale, che ispirava la vita interiore del Cristo, precedette e preparò la sua coscienza messianica attraverso l'elevazione progressiva dell'anima di lui per la preghiera, la fiducia e l'amoroso slancio, sino al più alto grado di unione con Dio. In tal modo l'idea della vocazione e missione messianica coronò in Cristo naturalmente l'intimo lavorio dell'anima tutta dedita al sentimento filiale » (*o.c.,* pp. 90-91).

Che spunti o scorci universalistici ravvivino la coscienza messianica del Cristo è per Harnack un cardine indiscusso. Gesù astrae in tronco dai fattori religiosi esterni, discriminatori tra gli uomini: condizione sociale, razza, persona, culto pubblico. Non solo. Attraverso l'annunzio di Dio, in quanto Padre, dà un respiro cosmico alla religione. C'è poi il ripudio di Israele e l'etica antonomastica del discorso della montagna.

Spunti o scorci universalistici, d'accordo; ma tali potenzialmente, oggettivi, non già formalmente appresi ed intesi dal Cristo (38).

Aberrazioni del liberalismo protestantico

Così, in nome della storia e della critica, a livello d'indagine psicologica del Cristo uomo, il liberalismo protestantico dissacrava il mistero di Cristo, Verbo umanatosi, Uomo archetipo: l'anima satura di grazia, perfettissima in termini di scienza e coscienza, fin dall'esordio dell'Incarnazione redentrice, siccome esige la dignità del Verbo.

Le aberrazioni giunsero al paradosso d'un Cristo mai esistito. Jensen, Gunkel, Meissner, Gressmann si appellarono ai miti babilonesi (Gilgamesch). Cumont, J. Weiss e Bousset al sincretismo dei culti ellenici ed orientali. Di mezzo a questi ultimi W. B. Smith identificò il culto ad un Gesù precristiano. Alcuni denunziarono in non pochi brani del Vangelo l'imitazione, se non il plagio, di aforismi buddhisti.

A. Drews raccolse a vanvera ipotesi e sistemi in due tomi massicci: un'epitome acritica che suscitò le vivaci polemiche degli stessi protestanti più scettici. O. Schmiedel definì l'opera « uno scherzo di pessimo gusto », Loofs « un sintomo di delirio », Von Soden « una caricatura della storia », J. Weiss « un gioco infantile di mitologia comparata ». Categorico l'asserto

(38) Cfr. A. HARNACK, *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino 1906, pp. 25-54. E' la teoria di Reimarus, Wellhausen e Pfleiderer, condivisa in seguito, nonché da H., anche da Julicher e E. Meyer. Leggiamo a p. 40 dell'opera citata: « Gli sforzi degli altri prima di Paolo furono unilaterali e incompleti. Sembravano convergere allo stesso segno, ma non erano riusciti a rendere piena giustizia né alla Legge né al Vangelo. Fu Paolo a demolire la religione d'Israele, sia pur circondandola di maggior ossequio e di più rigida osservanza. Egli disse che il tempo d'Israele si era chiuso per sempre... Paolo, il Fariseo, detronizzò nella storia il popolo e il culto ebraico; divelse il Vangelo dal terreno palestinese e lo trapiantò nel terreno dell'umanità ».

H.J. Holtzmann, H. Weinel, B. Weiss attenuarono la teoria di Harnack. Essi propongono un Cristo che, all'epilogo della vita, avrebbe mitigato le sue idee messianiche particolaristiche, a motivo del colmo di delusioni patite di mezzo ai conterranei, così da espandere il Regno di Dio oltre Israele, ai pagani di buona volontà (cfr. M. MEINERTZ, *Jesus und die Heidenmission*, Münster 1908, p. 4 ss. E' un'opera classica, ricca di bibliografia sull'argomento dell'universalismo messianico di Gesù).

di A. Schweitzer: « Non v'è personaggio dell'antichità che le fonti storiche avallino più di Gesù » (39).

Dibelius, Bultmann e i loro accoliti ricorsero ad un metodo nuovo, la « storia delle forme » (Formgeschichte), per cui i vangeli deriverebbero dalla fusione di scampoli polimorfi d'una tradizione primigenia, fluida, nutrita di voci recondite, tributaria su larga scala al consorzio ecclesiale, alle istanze cioè di idealizzazione e mitizzazione dell'umana psicologia (40).

L'ipercritica del liberalismo protestantico si autodistrusse in un turbinio di teorie antitetiche, costretta a disdirsi di continuo, a rifarsi da capo (41).

---

(39) P. JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur,* I, Strasburgo 1906, pp. 811-1030 (più tardi l'A. rinnegò la sua ipotesi che Jülicher aveva qualificato « una ciclopica ingenuità »); W.B. SMITH, *Der vorchristliche Jesus,* Jena 1904, p. 36 ss. (l'A. si basa su una notizia contenuta in un papiro edito da C. Wessely per costruire l'ipotesi di un Gesù precristiano: notizia che gli storici dimostrarono ben presto appartenere al IV sec. d. C.); A. DREWS, *Christusmythe,* Jena 1909; ID., *Der Christusmythe zweiter Teil,* Jena 1910.

L.C. FILLION espose minutamente e refutò siffatte teorie: cfr. *L'existence historique de Jésus...,* Parigi 1909.

La negazione dell'esistenza storica di Cristo fu ripresa da P. COUCHOUD, *Le mystère de Jésus,* Parigi 1924, pp. 1-185.

(40) Cfr. S. ZEDDA, S.J., *I Vangeli e la critica oggi,* Torino 1969, cap. I: Il metodo della « storia delle forme », pp. 13-28.

(41) Lampante riprova del naufragio dell'ipercritica tedesca è l'opera di A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Storia delle ricerche sulla vita di Gesù), Tubinga 1913.

Al principio del secolo scorso dominava la scuola di Heidelberg diretta da Paulus. Essa riconosceva come indubbia la data tradizionale e l'origine apostolica dei 4 Vangeli. Suo scopo fu di porre in raccordo i contenuti evangelici coi propri canoni naturalistici mediante una spiegazione filologico-psicologica.

Poi venne lo Strauss è rilevò ch'era assurdo riconoscere la data tradizionale e l'origine apostolica di quei documenti, negando insieme il carattere miracoloso dei fatti ivi riportati. Trasferì quindi la genesi dei Vangeli agli ultimi decenni del II secolo. Coniò il Cristo mitico o simbolico.

La medesima data ebbe il suggello critico della scuola di Tubinga col Bauer, che sostituì alle motivazioni di Strauss l'ipotesi degli opposti indirizzi del « petrinismo » e del « paulinismo ».

Sennonché la critica dovette in breve tempo indietreggiare e far ritorno alla data tradizionale grazie all'Harnack. Indenne rimase solo il pregiudizio razionalista e continuò a torcere i fatti ad ermeneutiche ch'essi non comportano (cfr. GOMÀ TOMAS, *Tradizione e critica dell'esegesi:* « Rivista di Apologia cristiana », dic. 1910, p. 1049).

C'è comunque, a parte coloro che emarginano la storicità di Cristo, un dato che accomuna i seguaci del liberalismo protestantico: il Cristo storico è il tipo più alto di idealità religiosa ed etica che mai il mondo abbia conosciuto, inimitabile e irripetibile. Un Cristo superuomo. Nondimeno sempre uomo, null'altro che uomo. Il Cristo Dio non è se non il Cristo della fede, una illusione di Gesù o una illusione dei credenti, o entrambe di conserva.

Repelle in sommo grado il paradosso d'un Cristo mai esistito. Però è ineluttabilmente la conclusione più ovvia del liberalismo protestantico. E cioè, laddove si elimini il soprannaturale dai Vangeli, n'esce giocoforza un Cristo falso che non risponde

Un non piccolo merito ebbe il liberalismo protestantico. Documentò storicamente che la Chiesa degli inizi, dovunque, non confessava se non il Cristo Uomo-Dio, Verbo umanatosi, il Cristo dei miracoli e della risurrezione.

E' un Cristo «dogmatico» il soppalco e il ponteggio del Cristianesimo storico: ecco la patria comune, la comune terra d'origine di tutte le voci meditate e libere in seno alla Chiesa degli inizi. Non esiste scritto antico che non risulti pervaso d'una tal cristallina certezza.

A vivere nell'anima d'ogni fedele — al principio del Cristianesimo e di prosieguo, sempre — la storia non registra che l'Uomo-Dio.

Fu Lui solo a ispirarne il credo, il culto, la prassi, l'unità di fede e di grazia, la carità eroica, i fasti del martirio, il giure, i quadri gerarchici, l'indomita tutela dei dogmi, discorsi e saggi letterari stupendi, la monolitica tradizione dell'uno ed univoco Evangelo, le meraviglie dell'arte.

Lui solo, l'Uomo-Dio, Cristo «dogmatico», innervò e lievitò la storia: fulcro, cuore dei secoli.

Non s'illuse la Chiesa laddove — in lotta contro Ario, Nestorio ed Eutiche — difendeva, salda e sintona, drastica, la consustanzialità del Figlio di Dio al Padre, nonché la consustanzialità del Figlio dell'uomo a ciascuno di noi.

Mai, in nessun lido, apparve e rifulse l'effigie d'un Cristo puro uomo. La realtà e la verità dei fatti evincono che il Cristo di Nicea, di Efeso e di Calcedonia è il Cristo degli inizi.

Il liberalismo protestantico in nome della storia si colloca fuori della storia. Svuota il Cristianesimo. Lo sfascia.

Se Gesù non fosse che uomo, più non avrebbe ragion d'essere l'Incarnazione redentrice. Noi saremmo i più infelici tra gli uomini, schiavi inermi dei peccati nostri, eterni candidati alla morte, indecisi, se non apati e impartecipi, di fronte ad un annunzio salvifico che ha i limiti, le riserve, le congetture e la caducità dell'umano (42).

G. L. ROSSI

---

alla realtà o verità dei fatti. Non è più il Cristo apparso tra gli uomini. Si dissolve la sua vita. E' davvero un Cristo mai esistito. E' un po' come se noi sfrondassimo d'ogni carattere di straordinarietà la vita di Alessandro Magno, di Cesare e di Napoleone, ridimensionandone la statura su quella degli altri uomini: il che significherebbe radiarli dalla storia.

Il liberalismo protestantico ricusa la rivelazione oggettiva di Dio; esclude i miracoli; neglige o svisa i vaticini messianici; accantona il vangelo di Giovanni e le lettere di Paolo; stima inautentici i passi che non s'attagliano al pregiudizio razionalista, o li imputa ad una elaborazione di coscienza della Chiesa agli inizi. Nulla lo arresta. Offre uno sgorbio di Cristo, mutilo, deforme, spurio. E non s'accorge — colmo dell'ironia — che, in pari modo, potrebbe concludere per un Cristo meramente mito e simbolo.

(42) K. KITTEL, *Der historische Jesu* (Mysterium Christi, Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, Herausgegeben von G.K.A. BELL und A. DEISSMANN), Berlino 1931, p. 34.

COME SI FA LA FILOSOFIA - I

PREMESSA

Sono trascorsi tre secoli dal discorso del metodo di Descartes e quasi due dalla *Critica della ragion pura* di Kant, due opere molto dissimili nel contenuto, ma molto simili nell'intento. Comunque senza l'opera di Descartes non avremmo quella di Kant e senza Kant non avremmo la filosofia moderna.

E' ormai tempo di tirare le somme dalle premesse di queste due opere, che, in un modo o nell'altro, hanno condizionato la intera filosofia europea, e non solo europea, di quasi quattro secoli.

E' tempo di fare un approfondito esame di coscienza, non solo individuale, per domandarsi fino a che punto queste metodologie hanno giovato alla filosofia, al concetto che oggi ne abbiamo, all'utilità o meno per la crescita dell'uomo. L'attuale situazione di conflitti di fondo che contrappongono correnti di filosofia profondamente diverse e spesso contraddittorie, la decadenza di questo importantissimo settore del sapere, l'urgenza di una seria ripresa dell'autentica filosofia, capace di porre un freno al precipitare dell'umanità verso una nuova, inaudita barbarie: quella del tecnicismo scientifico, con spaventosi riflessi sul costume individuale e sociale e sull'esistenza stessa dell'uomo, l'esigenza di riportare un po' di ordine nella giungla delle opinioni, richiede un chiarimento che queste pagine vorrebbero abbozzare. Tutto questo ci ha indotti a compiere il tentativo di riformulare una metodologia filosofica più in armonia con il nostro tempo. Solo la metodologia può dare il vero concetto di filosofia.

REVISIONE DEL CONCETTO DI FILOSOFIA

Emanuele Kant nella « Critica della Ragion Pura » che, di fatto, è la Bibbia del pensiero moderno e contemporaneo, ritiene che il miglior metodo consista nel condurre la filosofia dinanzi al tribunale della ragione. Questa deve decidere cosa possa e cosa

non possa la filosofia, quale sia la sua estensione, i suoi poteri, l'ambito delle sue pretese e i suoi limiti invalicabili. Soprattutto i suoi limiti. La ragione sarebbe dunque l'ultimo tribunale d'appello, la misura suprema del sapere filosofico, il criterio assoluto del vero in filosofia, la pietra di paragone per garantirne la verità.

Una dottrina come questa oggi non è più sostenibile.

La rivoluzione copernicana, inaugurata da Kant, è stata ribaltata, anche grazie al progresso compiuto dalla scienza, da lui a noi. Nessuno oggi, ad esempio, oserebbe sostenere che la ragione è la legislatrice della natura. Lo sviluppo di tutti i rami del sapere umano si mostrano sempre legati alla progressiva scoperta delle cose come sono in se stesse, indipendentemente dalla nostra ragione che, in radice, non si rivela creatrice di concetti e di leggi, ma solo scopritrice delle cose e delle loro leggi.

La scienza è tutta impegnata nell'indagine sempre più accurata delle cose concrete, quali si rivelano alla ragione stessa, inesauribilmente ricche di contenuto. Non si può mettere un limite alla ragione, senza metterlo prima all'interiore profondità delle cose. Fin dove possa giungere la ragione non spetta alla ragione dirlo, ma alle cose stesse. La ragione è una misura misurata e condizionata proprio dal rivelarsi ad essa delle cose. Essa si vede costretta a cambiare o modificare il suo giudizio quando, ponendosi in ascolto del linguaggio delle cose, con indagini sempre più attente, profonde ed accurate, si vede costretta a confessare che, nella realtà oggettiva delle cose, vi è qualcosa di più, di meglio, di diverso da quanto essa aveva fino allora pensato e sentenziato.

Avverte che ha ancora del cammino da percorrere.

L'autorità della ragione in filosofia, come in tutte le scienze umane, è subordinata e dipendente dall'autorità delle cose. E' necessario spostare la sede del tribunale della filosofia. Occorre operare risolutamente il passaggio dal razionalismo (eredità sorpassata dell'età dei lumi) al realismo pieno. Prima di accordarsi con la ragione, la filosofia (come ogni altro sapere umano) deve accordarsi con le cose stesse, entrare in sintonia con gli esistenti, porgere ascolto al verbo che sono le stesse cose, in tutta la loro complessità, ai loro rapporti, al concerto musicale degli incontri, del fondo comune che lega nell'unità la loro singolare originalità, che ne differenzia la tonalità nell'universale comunione.

Ciò importa una corrispondente modifica nel concetto stesso di verità filosofica.

Analogamente alle altre scienze, la verità non cammina nella

direzione avente come punto di partenza la ragione e come punto di arrivo le cose, ma, all'opposto, cammina dalle cose alla ragione: la verità è il rivelarsi delle cose alla ragione. Meglio ancora: sono le cose stesse in quanto si rivelano alla mente. L'appropriazione della verità coincide con l'appropriazione delle cose.

Si può dire, in modo ancora più forte: la verità sono le cose, o addirittura: la verità è la realtà.

La verità prima di essere ciò che ne dicono gli uomini, è ciò che dicono le cose.

Se nel passato, dall'età precristiana all'età cristiana, fino ai giorni nostri, si poteva pensare che la verità fosse un prodotto della ragione, oggi non più. La scienza nucleare ci costringe a riconoscere che non siamo noi a strutturare le cose, che non siamo noi a costruirle e dettare le loro leggi. Le strutture e le leggi dagli elementi semplici a quelli più complessi, secondo la scala di Mendelejew, dai viventi unicellulari ai viventi superiori, preesistono alla conoscenza umana.

La scienza è tanto più scienza, quanto più rimane fedele traduttrice di queste strutture.

La verità consiste nel conoscere e riconoscere le cose quali si presentano. La verità filosofica, come quella scientifica, non può ridursi a puro arbitrio soggettivo.

Il realismo non può essere minore in filosofia che nelle scienze empiriche. Non vi è una scienza dell'astratto che non affondi le sue radici nel concreto. La scienza è tale nella misura in cui è del concreto e si riferisce al concreto, come punto di partenza e come punto di arrivo.

Per meglio intendere ciò che qui si vuol dire, è necessario richiamare alcune leggi fondamentali del realismo filosofico, valide, per ciò stesso, per ogni altro sapere umano.

1. - *Cosa-idea-parola; legge primaria del linguaggio umano.*

Vi è un rapporto di necessaria subordinazione tra le cose, le idee e le parole. Ogni idea umana è sempre espressione di cose, altrimenti non può dirsi idea, così come la parola esteriore è espressione di idee, altrimenti non potrebbe dirsi parola. Le cose sono causa delle idee, le idee sono causa delle parole. Oggi la filosofia del linguaggio ha esplorato come non mai prima la natura del linguaggio.

Purtroppo è rimasta quasi esclusivamente sul più facile campo del terreno sociologico, psicologico e culturale, traendone conclusioni discutibili, perché mancano premesse importanti. Una di queste premesse è appunto la legge in parola. Non si può

obliare questa legge senza compromettere tutto il discorso sul linguaggio. Prima del livello fenomenologico, prima di quello sociologico e culturale, vi è il livello ontologico, base senza la quale tutte le ulteriori teorie intorno al linguaggio vengono rimesse in discussione ed entrano in crisi.

Una filosofia realistica comincia da un linguaggio realistico. Ed il linguaggio è realistico nella misura in cui riconosce il primato delle cose, anteriormente ad ogni cultura, ad ogni opinione, ad ogni lingua convenzionale. Gli strutturalisti, che fanno del linguaggio un mito, non altrimenti di quanto gli idealisti mitizzassero l'Idea, non avvertono di trovarsi ancora nella miopia della ragione come supremo tribunale critico della filosofia.

L'uomo crea i simboli, per rivestire sensibilmente e tradurre in segni musicali il linguaggio interiore. Anteriormente ad ogni linguaggio esteriore vi è un linguaggio interiore comune a tutti gli uomini.

La percezione che la mente umana ha del mondo si risolve in una musicale armonia che si trasmette dalle cose allo spirito, nel quale le medesime vibrazioni del cosmo, si riflettono e si amplificano nell'infinito spazio dello spirito umano.

Sulla base di queste armonie, la mente umana che non riceve mai in modo puramente passivo le vibrazioni delle cose, diviene, a sua volta, creativa di nuove armonie, aventi le loro espressioni nell'arte: pittura, scultura, architettura, poesia, musica. Sono tutte creature dell'uomo, radicate nelle cose, trasfigurate nello spirito. Lo stesso linguaggio esteriore è una traduzione artistica di ciò che dicono le cose: una traduzione il cui volto interiore è l'idea, il volto esteriore la parola.

2. - *Dal reale all'ideale.*

Questa seconda legge scaturisce immediatamente dalla precedente. L'esistente ha sempre il primato sul possibile.

Un secondo modo di riaffermare il primato della realtà sulla idea è il riconoscimento che ogni *possibile* della mente umana scaturisce dall'*esistente* e nasce dall'*esistente*. Il possibile, frutto della mente umana, anche quando è una costruzione puramente fantastica, come ad esempio: l'asino vola, è sempre ricavato dall'esistente. Esistono nella realtà animali chiamati asini privi di ali; esistono nella realtà animali dotati di ali. La fantasia congiunge le ali con l'asino. Se prima di ogni fantasia creatrice umana non esistessero le ali degli uccelli e l'animale chiamato asino, la mente umana non potrebbe mai costruire né dipingere o scolpire un asino con le ali. Nel corso dei secoli più recenti, si è

operato un rovesciamento di prospettiva: l'idea è passata in primo piano, (diciamo l'idea umana non quella divina), esercitando una specie di violenta dittatura sulle cose, quasi che non le idee fossero immagini delle cose, ma le cose immagini delle idee.

Il primato del soggetto con la relativa rivoluzione copernicana e la ragione divenuta acriticamente supremo tribunale della filosofia, sono figli legittimi della filosofia scolastica della decadenza, in cui le idee umane avevano preso il sopravvento sull' esistente concreto. Perciò, ben a ragione viene qualificata come astrattismo, concettualismo, formalismo, essenzialismo, che sono altrettanti aspetti del primato del possibile sull'esistente. Una specie di ritorno ad un platonismo di nuovo genere in cui il mondo della verità è quello delle idee, non dell'iperuranio, ma del mondo fantastico della mente umana. Per uno sviluppo adeguato di questo preludio della rivoluzione copernicana di Kant e prima ancora del metodo dell'idea chiara e distinta di Descartes, sarebbe assai istruttivo ripercorrere l'intero corso della filosofia di questi ultimi secoli.

3. - *La ricerca del fondamento primo e immediato.*

Per una fondazione realistica della filosofia non basta afferrarsi a un determinato aspetto della realtà come avviene per le altre scienze umane: la fisica, la chimica, la biologia. Il realismo filosofico è radicale e totale, perché indaga sulla proprietà prima e radicale dell'esistente, la proprietà base, primaria, anteriore ad ogni altra, grazie alla quale l'esistente è esistente, il concreto concreto, il reale reale. Tale proprietà è appunto *l'essere che rende attuale l'esistente,* rende cioè esistente l' esistente, e perciò ogni singolo esistente e tutti gli esistenti. L'*essere* è l'energia assolutamente prima. Come l'energia del leggere rende leggente il leggente, quella dello scrivere rende scrivente lo scrivente, così l'energia dell'essere rende esistente l'esistente.

E' l'energia assoluta perché ogni altra energia suppone questa e su questa si fonda: il leggere, lo scrivere, il correre, ecc. sarebbero impossibili e impensabili se prima l'essere non sostenesse e non attuasse l'esistente che legge, scrive e corre.

Il realismo filosofico è più esigente del realismo delle altre scienze: non si accontenta di indagare la realtà secondo un particolare aspetto. Ne studia il fondamento stesso: quella proprietà che fonda, e, in certo modo, comprende in sé tutte le altre proprietà.

Il realismo filosofico non può esser tale se non è insieme

onnirealismo, se non abbraccia nella sua apertura il realismo di tutte le altre scienze e va *oltre,* cioè *più a fondo,* per quanto profonde esse siano.

La filosofia è la scienza che studia le cose in quanto sono ed esse sono in virtù dell'*atto d'essere* che non è una proprietà astratta, ma inerente a tutte le cose che essa fa esistere con la sua forza realizzatrice. E' la perfezione più fondamentale e più intima. L'essere è una perfezione distinta da tutte le altre, distinta dallo stesso esistente, ma non separata né separabile. Se l'essere potesse separarsi dall'esistente, questo cadrebbe nel nulla.

Naturalmente l'esistente di cui la scienza filosofica si occupa, è quello che cade immediatamente sotto i nostri sensi; l'esistente che siamo noi e che è il mondo che ci circonda, secondo l'ordine che l'esperienza comune e scientifica ci offre.

Vi è un ordine nei viventi: da quelli inferiori a quelli superiori, dagli elementi semplici ai più complessi.

E' qui dove si può costatare una prima legge secondo la quale l'essere si realizza: si può dire che la stessa ricchezza d'essere che vi è nell'esistente di grado inferiore, si realizza nell'esistente di grado superiore in modo più complesso, più ricco, diverso. Una legge che dobbiamo riconoscere e che si può bene esprimere secondo la successione naturale dei numeri o delle figure geometriche o dei circoli concentrici.

L'essere non realizza mai nessun esistente nell'identico modo.

Infatti se vi fossero due esistenti assolutamente identici, sarebbero uno solo. La legge dell'analogia è proprio questo: quest' *identica energia d'essere* che diversamente si realizza in ogni esistente. Questo diverso fiorire della medesima radice secondo tanti diversi modi quanto diversi sono i gradi degli esistenti e, nello stesso grado, le distinte proprietà di ogni singolo esistente.

4. - *L'esperienza come punto di partenza del metodo filosofico.*

La base primaria del realismo sia scientifico sia filosofico è l'esperienza. La verificabilità è la condizione prima e necessaria dell'autentico metodo scientifico.

Tuttavia quando si parla di esperienza in filosofia occorre allargare l'orizzonte: l' ambito dell' esperienza umana integrale non si può limitare all'*esperienza sensibile* (acquistata mediante i sensi) ma si deve ampliare ricomprendendovi l'*esperienza intellettiva* (che si acquista mediante l'intelletto). Il contatto che l'uomo ha con le cose non si esaurisce nel contatto dei sensi. L'essere proprietà primaria delle cose non si percepisce con i sensi, anche se tutto ciò che i sensi percepiscono è, necessariamente e anzitutto, *esistente.*

Come sensibile, cioè avente una determinata figura, un determinato colore, peso, volume, ecc., lo esperiamo mediante i sensi, *come esistente,* secondo un determinato grado e misura, lo esperiamo con l'intelligenza. E poiché l'essere, che rende esistente l'esistente e concreto il concreto, è di tutte le proprietà la più concreta, la più radicalmente appartenente all'esperienza, perché rende possibile ogni esperienza, l'esperienza intellettiva dell'essere abbraccia la totalità degli esistenti senza lasciarne fuori alcuno.

Di conseguenza contiene in sé ogni altra esperienza e nella sua luce tutte le altre esperienze assumono un senso.

Se l'esperienza sensibile, a buon diritto, si deve chiamare esperienza, l'esperienza intellettiva con non minore diritto si può chiamare onniesperienza, perché nessun'esperienza può dirsi esperienza umana, fuori di essa.

METODO FILOSOFICO E INTELLETTO

Una delle ragioni che hanno contribuito ad indebolire il valore della filosofia moderna e contemporanea è senza dubbio l'eclissi dell'intelletto nel pensiero occidentale. Da troppo tempo si è semplificato la ricca complessità del conoscere separando le due distinte, seppure inseparabili, funzioni dell'intelletto: l'*intuizione* e il *discorso mentale.* E' una chiave del metodo che occorre riprendere e rimettere in funzione.

Questa mancata distinzione è una delle ragioni basilari che hanno maggiormente contribuito a isterilire e ingarbugliare la problematica della filosofia in questi ultimi secoli, avviandola verso un soggettivismo chiuso e screditandone la validità dinanzi alle altre scienze.

Dare la prevalenza al discorrere sull'intuire equivale esattamente all'assurdo di rendere la parte maggiore del tutto e il tutto minore della parte, sostituendo il primato della *visione intellettiva del tutto* con il ragionare che è sempre posteriore, parziale e da quella reso possibile.

Nell'ambito del conoscere umano il discorrere mentale ha, senza dubbio, un primato qualitativo: il primato della consapevolezza conoscitiva, della chiarezza *esplicita,* di fronte al contenuto *implicito* del tutto, iniziale oggetto dell'intuizione. Ma altro è accentuare il momento qualitativo dell'esplicitazione, altro è esclusivizzarlo e isolarlo dal momento intuitivo.

L'intelletto discorrente è l'intelletto nell'atto di autochia-

rirsi, di rendersi chiaramente consapevole del contenuto universale e totale dell'intelletto intuente che prende possesso della totalità dell'insieme delle cose in quanto sono, in virtù dell'apprensione dell'esistente. Mediante quella connaturalità che vi è tra l'intelletto e l'essere, analoga alla connaturalità tra l'occhio e la luce, l'intelletto intuente abbraccia, d'*un solo sguardo intellettivo,* imperfetto cioè indistinto e confuso, la *totalità di ciò che esiste* che si fa necessariamente presente e immanente allo spirito umano, se non altro nella sua proprietà primaria che è appunto l'*essere.*

In virtù di questa intuizione o percezione o visione intellettiva nulla può rimanere fuori della presa naturale dell'intelletto intuente. L'intelletto in quanto intelletto, ancor prima di ogni altra operazione mentale, s'impossessa di tutto lo scibile, sia pure imperfettamente.

Il discorrere mentale, il giudicare, il ragionare, il riflettere e tutte le altre operazioni mentali, si esercitano all'interno e non all'esterno di questo sguardo intellettivo panoramico (nel senso etimologico del termine) a cui nulla può sfuggire di quanto è, dimostrando perciò stesso l'onnidimensionalità della nostra mente.

Ogni altra funzione della mente sta a questa visuale confusa, ma onnicomprensiva, come la parte al tutto. Il concetto stesso del discorrere non è altro che passaggio da un particolare all' altro, da una parte dell'esistente o degli esistenti ad un'altra, all'interno della totalità onnicomprendente dell'intuizione propria dell'intelletto in quanto intelletto ossia dell'intelletto come natura originaria, dell'intelletto in quanto merita, in senso proprio e stretto, il nome di Intelletto che è anzitutto un *vedere* di ordine diverso da quello sensibile, ma senza dubbio un vedere.

Un vedere che accompagna necessariamente, come condizione previa ogni giudizio e ogni operazione mentale.

Alla base del sapere filosofico vi è l'intelletto intuente, senza il quale non sarebbe possibile l'esperienza propria sulla quale si fonda la filosofia: *l'esperienza intellettiva dell'essere.* Ogni esperienza umana infatti include due momenti inseparabili e distinti: quello oggettivo (nel caso nostro l'*essere*) quello soggettivo (nel caso nostro l'*intelletto*). Tocchiamo la « novità » del metodo filosofico che qualifica questo libro, in confronto al metodo filosofico cartesiano e kantiano.

Tutta la filosofia moderna e contemporanea si afferra alla « parte » (giudizio, raziocinio), lasciando e dimenticando il « tutto » (l'intuizione intellettiva dell'essere).

L'inizio della filosofia rimane così fatalmente unilaterale e

gravemente riduttivo del suo proprio metodo. Ciò avviene sempre quando si vuol cominciare con il dubbio metodico (Cartesio) che è un momento particolare e parziale dell'aspetto dell'umano conoscere nella sua integralità, quale è appunto il discorrere.

Lo stesso avviene con il pensiero puro (indipendente da ogni esperienza) distaccato dal momento oggettivo dell'esperienza. La pura soggettività è necessariamente un'esperienza umana dimezzata, se pure è possibile un'esperienza senza contenuto oggettivo.

L'enorme ed esclusivo rilievo dato al giudizio, alla ragione ragionante, alla dialettica logica e a quella ontologica (in Hegel), ha la sua origine nell'eclissi dell'intelletto, il grande vuoto della filosofia occidentale.

La perdita di realismo e di scientificità del sapere filosofico, comincia con la perdita della densità interiore dello spirito umano, originata dallo smarrimento dell'intelletto.

L'intuizione intellettivamente visiva sta, ad ogni altra operazione mentale, come il contenente al contenuto, come il trascendente rispetto al trasceso, perché ogni operazione mentale è immanente e contenuta all'interno dell'intuizione intellettiva fondamentale.

Il momento culminante della consapevolezza umana dell'attività conoscitiva è il giudicare e il discorrere. Il momento qualitativamente prevalente come pienezza comprensiva è l'intuire che rende possibile ogni altra operazione mentale e la presuppone. L'intuire è il primordiale vedere dell'intelletto che è insieme fondamento e coronamento dell'attività conoscitiva umana. Lo scopo del discorrere non è il discorso (il dis-currere), ma l'intuizione, il vedere, il contemplare, il godere della visione, divenuta riposo, dopo la fatica del correre (discorrere) dello spirito. L'intuire o vedere confuso sta all'inizio, dona l'avvio al discorrere mentale. L'intuire schiarito ed esplicitato è lo scopo finale, la meta conclusiva, il coronamento dell'attività discorsiva, la riposante visione divenuta chiara, grazie allo sforzo discorsivo.

Si può comprendere, di conseguenza, la gravità della negazione dell'intuizione intellettiva umana, ragione primaria del profondo disagio dell'intero corso della filosofia moderna. Basti ricordare che tutto l'impianto della Critica della Ragion Pura di E. Kant, si fonda su questo presupposto.

E' noto a tutti quelli che hanno anche solo una modesta conoscenza del pensiero kantiano, che, per il filosofo tedesco, non si ha intuizione intellettuale, perché l'intuizione intellettiva sarebbe necessariamente creativa.

L'affermazione è di supremo interesse perché ci permette di

cogliere a fondo il punto debole di tutta la sua filosofia. Anzitutto è del tutto gratuito che l'intuizione intellettiva sia necessariamente creativa perciò divina. Evidentemente l'intuizione è presa in senso univoco e riduttivo. Al contrario l'intuizione intellettiva è la caratteristica primaria di ogni intelletto non importa se divino o umano. Solo escludendo a priori la possibilità di altri intelletti, oltre l'umano, l'affermazione kantiana prende senso. La ragione profonda di questa presa di posizione in Kant ha origine nella mortificazione della ragione umana costretta a rimanere prigioniera di quanto offrono i sensi, il cui contenuto, l'intelligenza non può né oltrepassare né affatto penetrare. Tale impossibilità di oltrepassare il contenuto dell'intelletto umano è l'eredità di Hume.

Impossibilità di oltrepassare la sfera della sensibilità e impossibilità dell'intuizione intellettiva umana sono i due versi della medesima medaglia. Sta qui il punto preciso dove il discorso del metodo iniziato da Renato Descartes, con il dubbio metodico, giunge alla sua maturazione.

Seguendo la linea dei presupposti kantiani l'idealismo trascendentale, particolarmente di Hegel, riaffermerà sì le necessità di porre alla base della filosofia l'intuizione intellettuale, ma proprio in virtù dei principi kantiani, fatti propri dallo Hegel, l'intuizione diventerà creativa in senso pieno, cioè divina. Siamo sulla via del panlogismo che si trasforma in panteismo prima, in panumanesimo poi.

Senza l'intuizione intellettiva non è possibile fondare la filosofia sull'esperienza perché solo mediante l'intuizione intellettiva si stabilisce un contatto immediato tra l'intelletto e le cose e soltanto mediante questa immediatezza di contatto è possibile parlare di esperienza intellettiva.

L'esperienza infatti è insieme (sempre) soggettivo-oggettiva. Un'esperienza puramente soggettiva, autoesperienza pura, non si dà mai perché non si dà alcuna percezione che non sia insieme di sé e di altro da sé. L'esperienza di sé presuppone sempre l'esperienza di altro da sé.

L'eclissi dell'intelletto, come intelletto, nella filosofia occidentale non comincia solo da Cartesio e da Kant.

Rifarne adeguatamente la storia sarebbe di estremo interesse, ma esula dal nostro intento. In una parola, possiamo dire che tutta la filosofia scolastica, se si eccettua il grande secolo XIII, non fonda la conoscenza intellettiva sull'intuizione intellettiva o almeno la intende in modo del tutto riduttivo, parificando totalmente l'intuizione dell'intelletto al discorso mentale.

Il ricupero dell'intuizione intellettiva è davvero l'arricchimento essenziale del metodo filosofico. E' il riscatto di ciò che manca alla filosofia. E se non è sempre mancato, perché non sarebbe difficile trovarne spunti e tracce di grande interesse presso la stessa filosofia greca, presso la migliore filosofia medioevale, non è mai stato sviluppato come avrebbe dovuto esserlo.

Questa lacuna spiega la rivolta di tanti moderni e contemporanei contro l'astrazione, quasi che, prima dell'astrazione, non vi sia l'intuizione. E' stata la separazione dell'intuizione dall'astrazione ad impoverire l'astrazione stessa e di conseguenza la profondità ontologica dello spirito umano.

Ogni impoverimento e riduzionismo nella sfera del conoscere si riflette immediatamente in un impoverimento dell'uomo. E' di grande importanza non intendere l'intuizione intellettiva umana come pura passività e ricettività.

L'intelletto umano è certamente condizionato nel suo intuire. Non è creativo. In questo bisogna riconoscere che Kant ha ragione. L'intelletto umano non può intuire se non ciò che preesiste al suo intuire.

Da questo punto di vista è senz'altro passivo e ricettivo. Ma non è mai solo ricettivo, senza essere insieme attivamente ricettivo e trasformativo di ciò che conosce.

Al fine di comprendere più a fondo il significato dell'intuire umano, è necessario mettere in chiaro che cos'è il conoscere in generale. L'intuire infatti è un momento del conoscere, il momento fondamentale, non è tutto il conoscere stesso.

In poche parole, possiamo dire che il conoscere è un'attività assimilativa dell'oggetto conosciuto. Conoscere significa assimilare a sé ciò che viene conosciuto. Il concetto di assimilazione tuttavia può essere inteso in senso debole o in senso forte. Si prende in senso debole quando assimilare si fa equivalere a « rendere simile » così come il ritratto diviene simile al ritrattato e la fotografia al fotografato. Se il conoscere fosse solo questo, se l'assimilare conoscitivo fosse solo somiglianza e immagine rispetto al rappresentato, sarebbe una assimilazione puramente passiva. Lo spirito umano si comporterebbe più o meno come una macchina fotografica.

L'assimilazione conoscitiva dev'essere intesa in senso forte in modo analogo a ciò che avviene nell'assimilazione biologica, in cui la cosa assimilata diviene per identificazione a colui che l'assimila. Con una differenza profonda però.

Mentre l'assimilazione biologica implica la distruzione della cosa assimilata, l'assimilazione conoscitiva, tanto più forte e per-

fetta quanto più forte e perfetto è lo spirito rispetto al corpo, non distrugge l'oggetto assimilato, ma lasciandolo nella pienezza della sua integrità fisica, lo fa riesistere, donandogli quasi una nuova esistenza nel proprio spirito. Un'esistenza di tanto superiore all'oggetto conosciuto di quanto questo è inferiore al soggetto conoscente.

Quelle che noi chiamiamo idee non sono altro che gli oggetti conosciuti, viventi nello spirito della stessa vita dello spirito, ed elevati alla dignità e al livello della perfezione ontologica dello spirito.

Conoscere è, dunque, un vivere nel senso più sublime della parola: un vivere che è uno *spiritualizzare* l'oggetto, quando questo è in se stesso materiale. Così che tutte le cose di questo mondo materiale e sensibile vengono ad acquistare, in quanto conosciute, una duplice vita: una in sé, l'altra in me. Una in sé secondo il proprio modo d'essere, l'altra in me, secondo il modo d'essere del mio spirito.

Se l'oggetto conosciuto è inferiore al modo d'essere dello spirito, vivendo nello spirito comincia a vivere una vita superiore a quella puramente materiale. Se questo si vuole chiamare astrazione, sarà forse meglio aggiungere che si tratta di un'astrazione spiritualizzante ossia di una spiritualizzazione. E poiché si tratta di una spiritualizzazione umana, sarà perciò stesso una umanizzazione.

Astrarre significherà allora umanizzare.

Qui ancora assume un nuovo significato non soltanto l'astrazione, ma anche il concetto astratto, ossia l'universale, che è frutto dell'astrazione. Se l'astrarre è, in primo luogo, assimilare e identificare a sé, e se per l'identificazione le cose sensibili, assunte nello spirito, acquistano il modo d'essere dello spirito, astrazione, spiritualizzazione e universalizzazione coincidono. L'universale, rispetto a tutti i concetti delle cose infraintellettuali, è lo stesso spirito umano, la cui pregnanza ontologica è capace di donare al concetto il triplice aspetto: di rappresentazione o immagine ideale dell'oggetto conosciuto, di creazione interiore e perciò di elevazione e universalizzazione del medesimo; infine di attività psicologica, come viene descritta dalla psicologia classica in quanto elaborazione del contenuto dell'intuizione sensitiva fino al verbum mentis.

Tutt'altro che pura passività, l'intuire umano è la più profonda e la più alta delle attività dello spirito sul piano naturale. L'intuizione intellettuale è sempre, insieme, proprio perché abbraccio totale onnicomprensivo dello scibile, in quanto colto nella radice dell'essere, attiva immedesimazione e spirituale tra-

sformazione del mondo materiale, divenuto una sola cosa con lo spirito intuente.

Solo a partire da questa concezione dell'intuizione intellettiva appare quanto manchi alla filosofia, quando, scientemente o no, crede di poter fare a meno di questa base destinata a dare una nuova fisionomia allo stesso metodo filosofico.

METODO FILOSOFICO E STORIA

La filosofia non è la storia della filosofia, come troppo comunemente si crede, ma non è nemmeno fuori della storia. E' anzi la più affascinante avventura, che segna il percorso della storia umana. E' lo sforzo più impegnativo e più alto, compiuto dall' uomo alla ricerca del più profondo perché e dell'ultimo senso delle cose.

Anzitutto un principio-guida del metodo filosofico potrebbe venire così formulato: nessuna filosofia, elaborata dai pensatori umani nel corso dei secoli, può essere totalmente falsa. Ogni filosofia contiene qualcosa di vero: sarà una verità parziale, unilaterale, inadeguata, imperfetta o infelicemente espressa, ma ha sempre un contenuto di verità. Tutti i filosofi della storia portano un contributo costruttivo alla conquista della verità totale. Una filosofia che non contenga nulla di vero, assolutamente falsa, è un'assurdità. Le opere dei filosofi debbono perciò stesso venire accostate, analizzate, meditate, con animo aperto, con volontà criticamente positiva desiderosa di trovare il punto d'incontro e di consenso dall'interno, non di scontro e di dissenso dall'esterno.

Occorre vedere prima ciò che si può e si deve accettare, solo dopo ciò che è discutibile e perciò meno accettabile. Anche nelle disparate opinioni filosofiche della storia vi è sempre un prevalere della verità sulla falsità. L'errore è sempre minore del vero e originato da una imperfetta comprensione del vero.

L'errore perciò è un parassita del vero, dal quale è causato e fondato.

Tra tutte le filosofie della storia vi è dunque un rapporto complementare: si completano a vicenda e a vicenda collaborano nella costruzione del vero integrale.

La critica puramente negativa non può essere costruttiva. Crea soltanto opposizione, contrasto, mutua esclusività, reciproca negazione. Diviene chiusura, mera alterità, demolisce ogni possibilità di dialogo, d'incontro e di confronto.

L'accentuazione dell'alterità, della diversità esasperata è ten-

denziale conflittualità, che si risolve in egoistica volontà di prevalere, non importa se dell'individuo o del gruppo. La verità più si estende, più unifica e pacifica le menti in senso storico e in senso geografico.

La critica puramente negativa, fondata sull'opposizione del totalmente altro, del radicalmente nuovo, ammette soltanto un confronto dall'esterno, creando un insuperabile pluralismo. Se nessuna opinione filosofica può essere totalmente falsa, non c'è altra autentica forma di confronto che l'assunzione, dall'interno, del vero contenuto in ogni filosofia e in ogni opinione, per portarla, dal di dentro di sé stessa, oltre se stessa, per ampliarla, farla crescere, toglierle i limiti, articolarla nell'organismo uno e molteplice della verità integrale.

Soltanto questo tipo di confronto aperto ad accogliere il vero, sia pure parziale, da qualunque parte venga, è veramente costruttivo e vantaggioso per il progresso della filosofia. Questo tipo di confronto può dirsi di apertura dialettica scaturente dall'interno. La filosofia quanto più è comprensiva della realtà, tanto più è capace di ricomprendere in sé le molteplici istanze delle filosofie storiche: le supera dal di dentro, inverandole in una visuale più ampia. Né può darsi filosofia più aperta di quella che affronta la realtà, a cominciare dalla sua proprietà più aperta e universalmente inclusiva. Tale, sembra a noi, è la perfezione primordiale dell'essere. Nulla è fuori dell'essere, tutto è dentro. Qualsiasi aspetto o momento della realtà non può essere tale, se non è virtualmente incluso, non fuori dell'essere. L'essere, oggettivamente parlando, è la perfezione comprensiva di tutte le altre, le quali in tanto sono perfezioni, in quanto sono radicate nella perfezione dell'essere. Soggettivamente l'essere, perciò l'idea di ente, racchiude implicitamente ogni altra idea, che non può essere idea, se come esplicitazione e precisazione dell'essere: del suo modo di realizzarsi e di comportarsi. Anche soggettivamente la filosofia dell'essere comprende in sé il vero, contenuto in ogni filosofia umana, al di là di ogni confine culturale, storico o etnologico.

Ogni opinione filosofica, che nasce nel corso della storia del pensiero umano, ha un'utilità indiscutibile, perché costringe alla discussione, alla verifica delle sue positività, delle sue negatività e dei suoi limiti. Spesso vi si scopre un canale che apporta preziosi contributi alla maturazione sempre robusta del pensiero umano. In ogni caso è sempre uno stimolo a ulteriori chiarimenti, a una più salda presa di coscienza di taluni aspetti delle cose, mettendo in rilievo nuovi orizzonti, che possono aiutare a correggere visuali ancora parziali.

Esemplifichiamo. Intendendo la filosofia che studia l'essere

e le sue leggi come filosofia per antonomasia, non è facile rievocare, in poche parole, quanti contributi vi abbiano apportato, anche non volendolo e talora volendo il contrario, le varie correnti di pensiero che si sono susseguite, pur limitandoci a questi ultimi tempi.

La scossa più salutare è venuta senza dubbio dalla tendenza realistica operata dal progresso scientifico, che non è affatto da confondersi né con il fenomenismo, né con il sensismo. La scienza vera non ha nulla a che fare con il fenomenismo e con il sensismo. Ha progredito per conto proprio aggredendo le cose quali si presentano, senza pregiudizi: ha progredito nella misura in cui è stata realistica nel senso di voler sapere come stanno le cose, indipendentemente da qualsiasi opinione preconcetta. In questo senso genuino il realismo scientifico, ha risvegliato il realismo filosofico, ha condotto a una revisione della fossilizzazione troppo formalistica e concettualistica della filosofia Scolastica dei secoli più recenti.

La centralità del soggetto può dirsi la caratteristica primaria della filosofia moderna e contemporanea. Ciò ha grandemente contribuito ad avvicinare la filosofia dell'essere al soggetto. In realtà soltanto all'interno della filosofia dell'essere il soggetto umano trova la sua fondazione, le sue vere dimensioni, la sua pienezza realistica, la sua trascendenza sul mondo, la sua salvezza teoretica. A sua volta l'essere perde la sua staticità e il suo anonimato fino a personalizzarsi nella persona umana, fino a coincidere con il logos. Dall'idealismo la filosofia è stata condotta a rivedere il significato e il valore della conoscenza, contribuendo soprattutto a mettere in più vivo risalto il valore attivo e ricostruttivo del conoscere, base prima del progresso scientifico umano. L'idealismo, insistendo sul valore ideale di tutta la realtà, ha fatto emergere una grande verità, oggi pienamente confermata dalla scienza: le cose materiali del mondo fisico sono più idea che materia, sono idee materiate, progetti plasmati nella materia. Non esiste nemmeno la più piccola porzione di materia, che non sia un progetto intelligente.

Una materia indeterminata, una materia, che sia solo materia, non esiste. Perciò il materialismo con la sua pretesa di voler ridurre tutto a materia è un mito insostenibile innanzi alla scienza contemporanea.

E' esattamente il contrario della scienza. Materialismo e negazione della scienza coincidono. Il mondo è tutto un progetto: dalle complicatissime strutture dei viventi superiori all' atomo del più semplice tra gli elementi fisico-chimici.

L'idealismo non è passato invano, per l'avvenire della filo-

sofia. Ma, come correttivo, non è passato invano nemmeno il materialismo, che contesta l'esclusivismo dell'idea. La realtà del cosmo non è soltanto idea, anche se lo è principalmente e più fondamentalmente. L'idea isolata dalla realtà è un mito insostenibile. Idea e materia sono inseparabili componenti della realtà cosmica, costitutive della struttura ultima delle cose, attingibili soltanto dall'intelligenza umana capace di andare oltre i sensi e gli strumenti creati dall'intelligenza stessa, per potenziare i sensi.

Dall'esistenzialismo la filosofia classica è stata fortemente stimolata a ridare il primo posto all'essere nei confronti con l'essenza, risvegliandone il senso esistenziale ravvicinando la filosofia alla vita, conferendo alla filosofia stessa un senso di maggior concretezza, inchiodandola allo studio delle cose, prima che alla rassegna delle idee e delle opinioni umane.

E' merito dell'esistenzialismo, se il primato delle cose e della vita, come campo dell'indagine filosofica, ha soppiantato il primato dell'« a priori » dell'idea, del possibile, dell'essenza, del concetto, della formula rigida sull'« a posteriori ».

Il positivismo, a sua volta, additando nell'esperienza l'indispensabile punto di partenza della scienza, ha ridato alla filosofia il suo vero volto: quello di scienza che non può fare a meno dell'esperienza, senza cessare di essere filosofia. Il richiamo all' esperienza ha stimolato a rivedere ed allargarne immensamente l'ambito, le dimensioni, le caratteristiche dell'esperienza umana, che non si esauriscono sul piano della sensibilità senza disumanizzarla. Oltre l'esperienza sensibile, vi è l'esperienza intellettiva dell'essere, di cui già s'è detto, che qualifica l'esperienza umana e dentro la quale la stessa esperienza sensibile ed empirica viene ricompresa in un orizzonte più ampio e chiarita nel suo significato ultimo.

Anche la più recente filosofia del linguaggio è un salutare richiamo a rivedere i rapporti tra la filosofia e il linguaggio umano. Al di là delle diverse teorie analitiche del linguaggio, la filosofia dell'essere offre alla filosofia del linguaggio la possibilità di una seria fondazione, che permette la salvezza del soggetto, in quanto spirituale, che non può mai venire talmente condizionato dalla precomprensione di qualsiasi cultura senza chiudere l'orizzonte della persona.

Com'è facile avvertire la storicità della filosofia è tutt'altra cosa dallo storicismo, in cui filosofia e storia della filosofia finiscono per coincidere perfettamente. La storicità segna la crescita del pensiero umano e valorizza le diverse espressioni del pensiero umano di tutti i tempi, al fine di portare a compimento e far maturare sempre meglio il sapere filosofico. La storicità, intesa

come collaborazione del pensiero umano, proteso alla conquista della verità come realtà è nettamente costruttiva. Lo storicismo cammina travolgendo nel suo corso la verità preesistente, assorbendola e annientandola per creare una verità del tutto nuova, creando il vuoto dietro di sé, lasciando alle sue spalle soltanto terra bruciata, in cui nulla del passato corrisponde alla verità di oggi, come domani nulla risponderà alla verità di oggi.

Lo storicismo non può divenire un metodo costruttivo perché, nonostante le vistose apparenze, più che relativismo, è nihilismo. La verità parziale o imperfetta, sempre rispettata dalla storicità autentica, viene annientata dal rullo stritolatore del divenire travolgente, che non può produrre la nuova verità, senza annientare la precedente.

All'accettazione del vero viene sostituito il suo mutare, alla disponibilità per l'ascolto subentra la violenza della negazione teoretica prima, pratica poi.

La metodologia dello storicismo, consapevolmente o meno, oggi è universalmente adottata. Una metodologia che, straripando fuori del campo filosofico, ha invaso quello teologico, riversandosi, come un torrente devastatore, nella sfera della vita pratica, creando il disagio, l'inquietudine, l'ansia della novità per la novità, senza controllo e senza freno. Lo storicismo, portato sino alle sue ultime conseguenze, conduce fatalmente all'anarchia, alla violenza, alla guerra di tutti contro tutti, senza alcuna ragionevole giustificazione, alla rivoluzione per la rivoluzione.

LUIGI BOGLIOLO

HISTORIA UNIVERSA

RAZIONALISMO SCOLASTICO E SECOLARIZZAZIONE DELL'ESCHATON NELLA CULTURA EUROPEA DEL SEICENTO

> *« Disse Tennyson che se potessimo comprendere un solo fiore sapremmo chi siamo e cos'è il mondo. Forse volle dire che non c'è fatto, per umile che sia, che non racchiuda la storia universale e la sua infinita concatenazione di effetti e di cause.*
>
> *« In quel momento Averroè dichiarò, prefigurando le remote ragioni di un ancora problematico Hume: "Mi costa meno ammettere un errore nel dotto Ibn Qutaiba, o nei copisti, che ammettere che la terra dia rose che recano sui petali la professione della fede" ».*
>
> (J. L. Borges, *L'Aleph*, 1952)

1. Una filologia di tipo nuovo

I grandi problemi spirituali come quello della storia ci appaiono sempre i medesimi in tutte le esperienze culturali e in tutte le generazioni. Cambiano le loro formulazioni: cambiano gli itinerari che gli uomini percorrono per incontrarli; mutano infine le cause strutturali e psicologiche che imperscrutabilmente dislocano gruppi e individui nei due campi contrapposti in cui il sistema binario della coscienza costringe a concepirli (1), o che spingono altri a cercare un punto di vista che consenta di superarli — e di tornare così a incontrarli in sempre nuove sembianze (2).

---

(1) Cfr. F. GIL, v. *Coppie filosofiche*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, III (1978), pp. 1050 ss.

(2) Cfr. B. PASCAL, *Pensieri* (ed. it. 1962), Milano 1976, p. 40, n. 125: « Non mi si dica di non aver detto nulla di nuovo: nuova è la disposizione della materia. Quando due giocano alla pallacorda, si rilanciano sempre la stessa palla, ma uno la lancia meglio. Tanto varrebbe rimproverarmi di essermi servito di parole antiche: come se gli stessi pensieri non facessero, grazie a una differente collocazione, un altro discorso, nello stesso modo che le medesime parole diversamente disposte fanno altri pensieri ». Su cui L. GOLDMANN, *Il dio nascosto. La visione tragica in Pascal e*

« Ciò è dovuto al fatto che noi cerchiamo di "calare" l'esperienza culturale » considerata « nella nostra (il che è, fino a un certo punto, possibile), applicando ad essa categorie nostre (il che è assai meno agevole) » (3).

Non è possibile dimostrare che il nostro modo di comprendere attraverso la costruzione di una struttura intellettiva inclusiva del soggetto conoscente e dell'oggetto della conoscenza, cioè attraverso l'« assimilazione e adeguamento » (4), corrisponde effettivamente ad una realtà che potrebbe esistere in sé o che documenti e tradizioni provano essere esistita per sé: una tale corrispondenza è « creduta, non meramente saputa in base a un giudizio meramente culturale, storico o sociologico » (5). In sé e per sé la storia, come la scienza, « più che un sistema di credenze, può essere considerata un sistema di problemi; e per un sistema di problemi, l'accettazione, in via ipotetica, di una teoria o di una congettura significa poco o niente più che la teoria è considerata degna di critiche ulteriori » (6).

E' dunque un atto di fede l'unica legittimazione a considerare i problemi spirituali nella loro globalità *sub specie historiae,* chiedendosi cioè il significato che assume il loro stesso svilupparsi l'uno dall'altro in relazione agli eventi del passato. Nessuno ha mai potuto dimostrare — neppure con i criteri con cui è possibile seguire le tracce della stratificazione delle strut-

---

Racine (1955), Bari 1971, p. 23. Su una particolare applicazione di questa consapevolezza, a proposito della corrispondenza tra storiografia tucididea e *Historismus* avvertita già da Marx (il quale « parlava, sorridendo, di "Thukydides-Roscher" » a proposito dei *Prolegomena* del filologo e storico dell'economia Wilhelm Roscher), cfr. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico,* Bari 1966, II, 2, p. 349.

(3) S. MAZZARINO, *op. cit.,* p. 364, a proposito del modo in cui nell'Ottocento si è cercato di comprendere il pensiero storico greco dandone due interpretazioni diverse ma ugualmente legittime, una di sostanziale omogeneità tra storiografia greca e storiografia moderna (Roscher, e lo stesso Ranke a cui il primo fu « vicino »), l'altra di « a-storicismo » (fondata « sull'interpretazione nietzschiana della cultura greca: proprio l'inverso (...) del presupposto di Roscher e Ranke ». Da quest'ultima dipendono, soprattutto attraverso Spengler, Croce e Löwith). Secondo Mazzarino tale divergenza di conclusioni è resa possibile dall'atteggiamento sostanzialmente aporetico della storiografia greca, « sin dai suoi inizi, da Epimenide e da Ecateo » (p. 358).

(4) Per questi concetti, v. da ultimo J. PIAGET, *Intervista su conoscenza e psicologia* (*Conversations libres avec J. Piaget,* 1977), Bari 1978, pp. 55 ss. Sul parallelo tra questa teoria e le riflessioni di Marx sull'interazione reciproca tra modificazioni della natura esterna e cambiamento dell'uomo, già istituito da Piaget, cfr. L. GOLDMANN, *op. cit.,* p. 39 nt. 12. Secondo Piaget si tratta di una struttura essenzialmente logica, che non può essere ridotta, come ha fatto l'empirismo logico contemporaneo, a « un linguaggio »: « invece la logica procede dalle coordinazioni generali delle azioni del soggetto, il che ristabilisce il ruolo del soggetto epistemico e diminuisce così l'importanza dell'esperienza nel senso comune del termine (esperienza fisica o introspettiva). (*Saggezza e illusioni della filosofia,* (1965), Torino 1969, p. 68).

(5) G. BAGET-BOZZO, *Teologia dell'esistenza cristiana,* in *Renovatio,* n. 2/1978, p. 163.

(6) K. R. POPPER, *Science: Problems, Aims, Responsabilities* (1963), tr. it. in *Scienza e filosofia,* Torino 1976[4], p. 149. *Cit.* in V. STRADA. v. *Consenso/dissenso,* in *Enc. Einaudi, cit.,* III, pp. 808-809.

ture intellettive e cognitive (7), benché molti dopo Psammetico (8) l'abbiano tentato — che una determinata temperie spirituale e culturale o una certa struttura economica e sociale abbia effettivamente precontenuto e causato quella che le è succeduta: e ciò per il semplice motivo che tali concetti — ivi compresi causalità e temporalità — non sono meno convenzionali e poeticamente arbitrari di quello di « avvenimento storico » che era il pilastro della vecchia *histoire-bataille.*

L'atto di fede irriflesso comporta la necessaria ingiustizia e unilateralità dell'utopia e della profezia sul passato: ma la coscienza che all'inizio di ogni verità storica c'è un atto individuale di fede, e che dunque essa si fonda sul soggetto e non sull'oggetto, rende razionalmente evidente che nessuna affermazione sulla storia può legittimamente esaurirne la verità, e che al tempo stesso qualunque affermazione — comprese quelle totalizzanti — vi partecipa in qualche misura, perché in essa può essere comunque letto un significato (9).

---

(7) Cfr. J. PIAGET, *Intervista, cit.,* pp. 32-33: « Il problema sta nel sapere come si forma l'intelligenza, come si formano le strutture dell'intelligenza. Nell'uomo contemporaneo esistono una quantità enorme di strutture già formate di cui non sappiamo la storia. Qualunque parola d'uso comune ha dietro di sé una storia millenaria, è un concetto elaborato collettivamente da innumerevoli generazioni. Non conosciamo il modo di costruzione, ma solo le risultanti, e a me le risultanti non bastano! Si può ricostruire la storia fino ai greci, e poi e poi... Il bello, nel bambino, consiste appunto nel trovarci sempre un individuo che parte da zero, e nell'osservare come vanno le cose ».

(8) Secondo una leggenda rivelata dai sacerdoti del tempio di Phtah a Menfi ad Erodoto, il faraone Psammetico I, « non riuscendo a trovare un mezzo per sapere chi fossero stati i primi fra gli uomini », avrebbe ordinato che due neonati fossero allevati senza che fosse pronunciata in loro presenza alcuna parola, « perché voleva sentire quale parola sarebbe sbottata per prima dai fanciulli, passata che fosse l'età degli indistinti mugolii ». La prima parola, secondo la leggenda, fu « becos », e il filologo Psammetico « a forza di ricerche trovò che i Frigi chiamavano così il pane. Per tale ragione, fondandosi su questo fatto, gli Egiziani convennero che i Frigi avevano un'origine più antica della loro » (*Herod.*, II, 2, trad. it. di L. Annibaletto, Milano 1963², I, pp. 159-160). Sancio Pancia poneva all'*humanista* che accompagnò lui e Don Chisciotte alla *cueva de Montesinos* domande che rispondevano alla medesima logica: « *¿Quién fué el primero que se rascó en la cabeza?* - *¿ quién fué el primer volteador del mundo?* »; sentendosi rispondere « che il primo fu Adamo, che, avendo testa e capelli, certo talvolta dovette grattarsi la testa; e il secondo Lucifero, che, espulso dal cielo, cadde *volteando* fino agli abissi dell'inferno » (cfr. A. GRAMSCI, *Passato e presente,* Torino 1954⁴, pp. 117-118). Psammetico e l'*humanista* adottano due metodologie diverse: empirista e « storico-critica » il primo, razionalista e deduttiva, il secondo. Ma entrambi fondano il criterio della verità sulla successione storico-cronologica degli avvenimenti, e in questo sono modernissimi, se, come vedremo più avanti (cfr. §§ 8-9) L. Goldmann (*op. cit.,* p. 65) conviene con Bossuet nel cercare il criterio della verità (l'« *ordre* ») nella « successione *storica* » (che Bossuet chiama « *suite* ») degli avvenimenti e perfino delle idee.

(9) Nel 1935 gli indigeni Chagga, che vivevano alle falde del Kilimanjaro, raccontarono a D. C. Somervell (che fu poi l'epitomatore di *A Study on History* di A. J. Toynbee), la loro versione sulle cause della prima guerra mondiale. Il Dio della montagna aveva donato il territorio Chagga all'alpinista tedesco che aveva scalato il

In tal modo è possibile liberarsi di quel miope storicismo selettivo e gerarchico che dalla storia sa estrapolare soltanto conflittualità e diacronie, e non ha occhi per l'unità strutturale che queste compongono (10).

Soltanto se accanto e oltre alla storiografia è pensabile una verità storica di cui essa possa partecipare senza esaurirla, è possibile trasformare la prima in un vero itinerario alla conoscenza. Se la verità storica viene — per scetticismo o per fede totalizzante — ridotta ad una metodologia storiografica, quest'ultima muta, consapevolmente o no, il suo oggetto dal vero all'utile: si riduce così nelle mortifere categorie del *genus demonstrativum* della retorica, anche se usa normalmente soltanto la prima delle tre strategie di persuasione, cioè l'« appello alla ragione » trascurando le altre due (cioè l'appello all'emozione oppure al carattere) (11).

Kilimanjaro per la prima volta nel 1889, a condizione che una volta l'anno un tedesco salisse sulla montagna a rendergli omaggio. « Tutto andò bene. I tedeschi occuparono l'Africa Orientale e una serie di montanari tedeschi salì sul monte nelle date stabilite, finché, nel 1914, vi fu una sfortunata mancanza a questo dovere. Giustamente irritato, il dio della montagna revocò il suo dono e trasferì quei territori ai nemici della Germania che le dichiararono guerra, scacciandola. Questa guerra anglo-tedesca nel cuore dell'Africa Orientale portò incidentalmente con sé, come accade nelle guerre, qualche episodio dimostrativo di combattimento in zone relativamente poco importanti. La concezione Chagga a proposito della prima guerra mondiale — commenta Somervell — vale tanto quanto molte altre, anzi è migliore di certe nel riconoscere l'importanza del ruolo svolto dalla religione nella storia » (cfr. A. J. TOYNBEE, *Storia comparata delle civiltà, Compendio di D. C. Somervell,* XII, 39, Roma 1974, III, p. 188 nt. 1).

(10) Cfr. F. MEINECKE, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna* (1924), Firenze 1970, pp. 8-9: « Il compito dello storico sarebbe facile, se egli potesse accontentarsi di quella semplice concezione dualistica del rapporto tra natura e spirito, quale risponde alla tradizione cristiana e moralistica dei primi secoli. In questo caso non avrebbe che da rappresentare la lotta fra luce e tenebre, tra peccato e grazia, tra ragione e mondo sensibile, alla stregua di un cronista di guerra che naturalmente si colloca nel campo della ragione e sa distinguere esattamente l'amico dal nemico. Comunemente si scriveva la storia con tale criterio, che è diffusissimo ancor oggi. Ogni storia moralizzante e tendenziosa rientra in questa guerra, con la differenza che diversificano le opinioni su ciò ch'è ragione e luce. Ma la storia scientifica ha superato il grossolano dualismo, non il dualismo in genere, perché la popolarità di natura e spirito si impone sempre inevitabilmente. Sennonché si insinua a un tempo la misteriosa, impressionante e spesso conturbante esperienza che natura e spirito non sono così facilmente distinguibili tra di loro, come amico e nemico in guerra, e che spesso invece sono fusi l'uno nell'altro. Sono appunto queste zone intermedie crepuscolari tra ciò ch'è elementare e ciò ch'è ideale, che eccitano la riflessione profonda dello storico e lo pongono in permanenza di fronte al dilemma, se abbia da foggiarsi una visione dualistica o monistica della vita ».

(11) Cfr. E. P. J. CORBETT, *Classical Rhetoric for the modern student,* New York 1965, pp. 38 ss. « La dialettica era la forma popolare della "analitica" o logica, nello stesso modo in cui la retorica era la forma popolare della stretta dimostrazione che prese posto nelle scienze. (...) Gli appelli alla ragione usati da un oratore non violano i principi stretti della logica: ne sono soltanto adattamenti. Così mentre sillogismo e induzione sono le forme che il ragionamento assume nella logica, l'*enthymeme* e l'esem-

La sua *inventio* (12) consiste allora nel tradurre la propria *res* — la « verità » storica — nel sistema delle topiche (13), basato appunto sulla contrapposizione tra la causa che si vuole sostenere e quella antagonista, quasi sempre artificiosamente ricavata in modo speculare dalla prima.

La consapevolezza che la corrispondenza tra conoscenza storiografica e verità storica deriva da un atto di fede del soggetto, vanifica la domanda circa lo scopo della storiografia, mostrando la preoccupazione commerciale che essa sottende. La storia cessa di essere un campo di battaglia per divenire il luogo di un itinerario intellettuale e poetico che si fa segno e specchio dei problemi spirituali del presente. Cadono le illusorie gerarchie tra problemi ed epoche, tra fatti e strutture: si confondono le coordinate totalizzanti gettate da filosofi e da storici con l'istinto del *retiarius* sulla propria stessa ombra, e si spezza la saturnia maschera degli anni e degli eoni.

Lungi dal cadere nell'impossibile egualitarismo storiografico sognato dall'*histoire totale,* la ricerca di significato viene così ricondotta da un infantile oggettivismo ad una più adulta interiorità dello storico. Anche così, certo, egli disegna carte e getta reti: ma poiché sa che la corrispondenza tra queste e la verità dipende da un non comunicabile atto di fede di cui egli porta intera la responsabilità di fronte alla razionalità degli altri uomini, non ha bisogno di trasformarle in clave omicide e le usa poeticamente, per sé stesso, senza preoccuparsi della loro spendibilità.

Accettando di perdere il suo *status* professionale e quindi la sua fruibilità sociale e politica — ed è quello che, tutto sommato, si annuncia oggi

---

pio sono le forme che il ragionamento prende nella retorica » (p. 39, trad. mia). Cfr. C. PERELMAN, v. *Argomentazione,* in *Enc. Einaudi, cit.,* I (1977), pp. 804 ss. Egli nota giustamente che la differenza tra logica ed appello alla ragione è messa in luce con estrema chiarezza dalla diversa considerazione che esse hanno della petizione di principio, che la retorica deve assolutamente evitare, mentre la logica riconosce, dacchè uno dei suoi principi fondamentali è che una cosa è uguale a sé stessa (p. 797). Il motivo è che il sillogismo della logica, essendo fondato su assiomi (o degnità), conduce a conseguenze certe, mentre quello della retorica (dialettico), fondandosi su premesse soltanto verisimili, conduce a risultati soltanto probabili (cfr. ARISTOT., *Top.,* I, 1 e 2; *Metaph.,* IV, 2, 1004 b 25; XI, 3, 1061 b 7).

(12) Sull'*inventio,* prima delle tre *partes artis,* cfr. H. LAUSBERG, *Handbuch der Literarischen Rhetorik,* Monaco 1960, §§ 255 ss.; E. P. J. CORBETT, *op. cit.,* pp. 34 ss.

(13) E. P. J. CORBETT, *op. cit.,* pp. 94-140, distingue tra topiche comuni (pp. 97 ss.) e speciali (pp. 133 ss.: giustizia e ingiustizia; virtù e vizio; merito e opportunità) e classifica le prime in topiche di circostanza (fatto del passato e fatto del futuro; possibile e impossibile), di comparazione (di grado, di differenza, di somiglianza), definitorie *(divisio* in *genus* e *species),* di relazione (antecedenza e conse guenza, causa ed effetto, contraddizione, contrarietà), probatorie (autorità, legge, massime, precedenti, statistiche, testimoniali). Cfr. P. NICOLE, in *Logique de Port-Royal* (1662), III, 17: « Ciò che i retori e i logici chiamano luoghi, *loci argomentorum,* sono certe classi generali, alle quali si possono rapportare tutte le prove di cui ci si serve nelle diverse materie che si trattano; e la parte della logica, che essi chiamano invenzione, non è altro che ciò che essi insegnano intorno a questi luoghi ».

attraverso il disinteresse dei giovani per la storia (14) — lo storico rinuncia al suo potere, ed è anche per questo che si avvicina di più alla verità (15).

Egli torna in fondo ad una filologia poliglotta, di tipo nuovo ma che è interamente implicita già nell'umanesimo; quella che gli consente di leggere l'una nell'altra — e anche la propria in quelle — le infinite esperienze culturali del presente e del passato.

2. *Radici della coscienza storica moderna*

Quando la scuola del positivismo logico concepisce il problema del naturalismo e dello storicismo nei termini di nominalismo e realismo (la « questione degli universali ») (16) — esattamente come un grande storico del pensiero giuridico ha concepito l'antitesi giusnaturalismo/giuspositivismo (17) e un grande psicologo quella introversione/estroversione (18) — dimostra uno sguardo più acuto, e una sensibilità filologica più affinata,

---

(14) Dal 1977 campeggia sul muro esterno della Facoltà di Scienze Politiche dell'università di Roma questa scritta: « I quadri storici appendiamoli alla parete. (Le masse) ». Secondo S. Mazzarino, *op. cit.*, p. 371, « il Mesoamerica precolombiano ricorda, nel contrasto e nelle somiglianze, il pensiero storico classico » con cui ha in comune, « soprattutto, la successione visiva dei fatti storici. Per questo aspetto, i codici messicani di pitture, e i Muros pintados di Bonampak (...) ricordano le figurazioni storiche classiche; e l'idea dei "signori messicani" (Tlacaelel, nel 1428) che nelle pitture storiche "sono racchiuse molte menzogne" ricorda la notazione di Plutarco sulla "malignità" della pittura storica relativa allo stratego Timòteo ». Sulla pittura storica romana (ampiamente descritta da Flavio Giuseppe, *Bell. Iud.*, 7, 143-52) e il suo profondo legame con l'ideologia del potere, cfr. S. MOSCATI, *Il volto del potere. Arte imperialistica nell'antichità*, Roma 1978, pp. 126 ss. Il parallelo istituito da Bossuet tra il suo *abrégé* (che rappresenta *distinctement, mais en raccourci, toute la suite des siècles*) e la *carte générale* in rapporto alle *cartes particulières* (*Discours sur l'histoire universelle* (1681), Parigi 1844, *Avant-propos à Monseigneur le Dauphin*, p. 6), legittima a sua volta il parallelo tra l'opera di Bossuet e gli inizi della cartografia militare sotto Luigi XVI, a sua volta strettamente connessa con la pittura di Nicolas Poussin.

(15) Cfr. le considerazioni di F. MEINECKE, *op. cit.*, pp. 12-13, sull'« utilità » della storia.

(16) Cfr. K. R. POPPER, *Miseria dello storicismo*, (1944-45), Milano 1976², p. 38.

(17) Cfr. G. FASSO', *Storia della Filosofia del diritto*, Bologna 1968, I, pp. 259-260; 293-294; cfr. II, pp. 13 ss.; *La legge della ragione*, Bologna 1964, pp. 33 ss., 93 ss.

(18) Cfr. C. G. JUNG, *Tipi psicologici* (1921), Roma 1970, pp. 53 ss.: « Nello svolgimento del pensiero cristiano Origene simboleggia il tipo il cui primo interesse è rappresentato dalla sessualità. (...) E' sintomatico, a questo proposito, che mentre Tertulliano attua il *sacrificium intellectus*, Origene, invece, concretizza il *sacrificium phalli*. (...) Tertulliano sacrificò l'intelletto perché per lui era il legame più forte con il mondo esterno; egli, infatti, rifiuta la gnosi, perché essa implicava i sensi » (p. 45). Questa differenza starebbe alla base delle due differenti teologie: quella di Origene, « al contrario di quella di Tertulliano, è essenzialmente filosofica e si rifà al platonismo » (p. 45).

di chi, pur correttamente, si limita a ritrovarlo nei modelli epistemologici di Kant e di Hegel (19).

La rivoluzione sovietica fu letta tra le pagine di quella francese (20), e questa, a sua volta — come già quella di Cola di Rienzo — amò vestire fantasiosi panni « romani ». Errori grossolani, come già avvertiva acutamente Guicciardini a proposito del « romanesimo » dei tempi suoi (21), ma fondamentale atteggiamento del pensiero, questo di vedersi « storicamente »: e apportatore di consapevolezza filosofica, se Lutero proclamava di essere *« Occanicae factionis »* (22) e la disputa tra arminiani e gomaristi fu anche giocata in esplicito riferimento a quella tra Pelagio e Agostino (23).

Il problema della storia ha assunto nella cultura moderna una centralità e una evidenza che non trovano adeguato riscontro nel passato, e che in una certa misura possono legittimare l'idea diffusa che vede nello storicismo la principale originalità del pensiero moderno rispetto a quello medioevale e anche — almeno secondo l'interpretazione nietzschiana ripresa poi da Croce e da Löwith — rispetto a quello greco (24).

---

(19) Cfr. F. CHATELET, *La Storia,* in *La filosofia delle scienze sociali,* vol. VII della *Storia della filosofia* (a cura di F. Châtelet), (1973), Milano 1975, pp. 148-149.

(20) Cfr. A. GLUCKSMANN, *I padroni del pensiero,* (1977), Milano 1977, p. 43.

(21) F. GUICCIARDINI, *Ricordi,* II, 110: « quanto s'ingannano coloro che a ogni parola allegano e' Romani! Bisognerebbe avere una città condizionata come era loro e poi governarsi secondo quello esempio; el quale a chi ha le qualità disproporzionate è tanto disproporzionato, quanto sarebbe volere che uno asino facessi el corso di uno cavallo ». Cfr. D. CANTIMORI, *Francesco Guicciardini,* in *Storia della Letteratura Italiana,* (dir. E. Cecchi e N. Sapegno), IV (*Il Cinquecento*), Milano 1966, pp. 102-103.

(22) D. MARTIN LUTHERS, *Werke,* Weimarer Ausgabe, Bd. VI Weimar 1888, p. 600. Cit. in G. AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni di Ugo Grozio,* Bologna 1955, p. 13.

(23) Naturalmente erano i gomaristi che accusavano gli arminiani di pelagianesimo, oltre che di socinianesimo: Grozio scrisse due trattati per confutare pelagianesimo e socinianesimo, e per difendere così da quest'accusa il partito di Oldenbarneveldt a cui apparteneva. Su Arminio cfr. A. W. HARRISON, *The Beginnings of Arminius,* Londra 1926 e A. CORSANO, *Ugo Grozio, L'umanista - il teologo - il giurista,* Bari 1948, pp. 104 ss. Cfr. sulla controversia tra arminiani e gomaristi e il suo significato politico F. DE MICHELIS, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio,* Firenze 1967, pp. 113 ss. Sul collegamento tra razionalismo etico e pelagianesimo, cfr. G. FASSO', *La legge, cit.,* pp. 36 ss. (S. Giovanni Crisostomo è giudicato «alle soglie del pelagianesimo »): per la critica della tesi di G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (1934-1946), in particolare vol. VI (dedicato ad Occam), secondo la quale l'etica moderna e laica sarebbe nata « tutta dal volontarismo occamistico, in contrasto con il giusnaturalismo tomistico che incarnerebbe invece lo spirito teologico e teocratico medievale », cfr. pp. 94-95. Questa così radicale divergenza di interpretazioni dipende dalla non univocità degli esiti del razionalismo. Se esso ha originato la concezione liberale (e cattolico-liberale), è certamente pure all'origine dell'integralismo teocratico di Rodano, a proposito del quale A. Del Noce parla acutamente di « ritorno a Pelagio » (*Rodano e il compromesso storico,* 6, in *Il Tempo* 15.7.1978).

(24) Cfr. nt. 3.

Tuttavia appare sempre più chiaramente, man mano che procedono le ricerche specialistiche soprattutto in campi diversi da quelli della storia della storiografia in senso stretto, che la coscienza storica moderna ha origini assai più lontane di quanto non apparisse fino a non molti decenni fa, quando le si dava come data precisa la comparsa della storiografia razionalistica alla metà del XVIII secolo. Quest'ultima appare oggi un filone secondario e derivato del pensiero storico moderno, e si potrebbe forse sostenere che essa abbia anzi segnato un regresso rispetto a talune geniali e profonde intuizioni umanistiche e rinascimentali (25).

Nel fastoso corteo che celebrò la restaurazione medicea del 1512 e «che ebbe per tema il trionfo dell'età dell'oro », rappresentata da un ragazzo, morto « pochi giorni dopo, con la pelle distrutta dalla doratura » (come non mancarono di sottolineare i savonaroliani) (26), si riflette una problematica storica ben più moderna del classicismo di cui furono piene le feste della rivoluzione francese.

E' infatti nella dimensione politica, come intuì Friedrich Meinecke (27), che bisogna cercare le origini della coscienza storica moderna. E' illusorio invece cercarle nella storiografia vera e propria: la stessa assenza di coscienza storica nelle esercitazioni retoriche degli annalisti di corte (28) è riflesso di quella stessa ideologia del potere ecclesiastico e signorile che avrebbe maturato il tacitismo in risposta alla sfida machiavelliana (29), quando ci si rese conto che la stessa storiografia poteva divenire un più esplicito e diretto strumento di azione politica.

E' importante notare che nell'ambiente culturale italiano l'interesse politico maturò rapidamente anche una storiografia tutta profondamente pervasa di senso storico: alludo a quella sviluppata a Firenze dagli aristocratici Piero Parenti, Bartolomeo Cerretani e Francesco Guicciardini. Anch' essa partiva, come quella di Machiavelli, dal presupposto umanistico — e già di per sé significativamente moderno — che la storia fosse interamente

---

(25) Cfr. R. ORESTANO, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*[2], Torino 1963, pp. 115-116: « E' poi un falso postulato, da cui pur di frequente si parte, il ritenere che risalendo nel tempo si debba necessariamente trovare minore consapevolezza della storicità del diritto: questa non dipende da maggiore o minore bagaglio di cultura storica, bensì da posizioni e determinazioni interiori ».

(26) Cfr. F. GILBERT, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento,* (1965), Torino 1970[2], pp. 124-125. Cfr. pp. 121-122.

(27) Cfr. F. MEINECKE, *op. cit.*, pp. 21-22.

(28) Cfr. F. GILBERT, *op. cit.*, p. 193 (a proposito di Bembo).

(29) Cfr. per questa interpretazione del tacitismo G. TOFFANIN, *Machiavelli e il « tacitismo »;* Padova 1921, p. 6. Cfr. sul problema F. MEINECKE, *op. cit.*, p. 26 nt. 1, e p. 120. Sottolineano la genuinità della reazione antimachiavellica del tacitismo gli spagnoli Tierno Galván (*El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español,* in *Anales de la Universidad de Murcia, Curso* 1947-48, p. 911) e Ceñal *(Antimaquiavelismo de los tratadistas politicos españoles de los siglos XVI y XVII,* in *Umanesimo e scienza politica,* Atti del Congresso internazionale di studi umanistici, Milano 1951, p. 62).

opera dell'uomo: ma, a differenza di quella, non la considerava un repertorio di argomenti (30), bensì una fonte di insegnamenti politici così molteplici e aporetici, che l'estrema accuratezza nella ricostruzione dei fatti e nell'accertamento della verità diventava la prima regola di questa scienza politica *a posteriori* (31). Così nel *Dialogo del reggimento di Firenze* — seguito logicamente e cronologicamente alla ricerca storiografica delle *Storie fiorentine* e delle *Memorie di famiglia* — « invece di discutere teoricamente le virtù e i vizi delle varie forme di governo, in particolare della monarchia e della democrazia, Guicciardini presenta uno studio storico, che illustra sia i difetti del dominio di un uomo solo (descrivendo e analizzando il governo di Lorenzo il Magnifico), sia le debolezze di una democrazia (esaminando il regime seguito alla cacciata dei Medici) » (32).

Guicciardini era un giurista: ma non pensò di applicare alla scienza giuridica la stessa metodologia empirica e fattuale sulla quale voleva invece fondare la scienza politica. Se la giurisprudenza italiana rinascimentale poté essere globalmente contrapposta al *mos gallicus* — cioè all'interpretazione storica del diritto propugnata dalla scuola « culta » francese — non fu certamente per mancanza di senso storico (33): ancora alla fine del Cinquecento Alberico Gentili, il quale aveva pure applicato allo studio del diritto di guerra e ai rapporti internazionali un embrionale metodo storico « allo scopo di ridurre ad alcune proposizioni generali una grande quantità di dati particolari » (34), difendeva il *mos italicus* affermando che « *Historia non est cur legat iuris interpres* » (35). Anche sull'altro versante ideologico Lelio e Fausto Sozzini fecero fruttificare il razionalismo filologico della tradizione giuridica familiare (36) in un campo ben diverso da quello del diritto, immettendo nel dibattito teologico una mentalità critica talmente rivoluzionaria (37) da indurre Calvino a censurare aspramente « *hunc quaerendi pru-*

(30) F. GILBERT, *op. cit.*, p. 186: « Se la storia insegna *"per exempla"*, il suo scopo non richiede completezza di fatti o concretezza di particolari. Qualche discussione si ebbe fra gli umanisti su fino a qual punto gli storici dovevano spingersi nel riferire gli avvenimenti; li disturbava il fatto che la storia non illustrasse solo azioni eroiche e virtuose, ma fornisse anche esempi di bassezza d'animo e di depravazione ».

(31) F. GILBERT, *op. cit.*, p. 197: « Guicciardini capiva che, se la storia doveva servire come guida per la politica, bisognava scriverla badando all'esattezza dei particolari e dei dati; così controllava i fatti e confrontava le sue informazioni con quelle altrui ».

(32) F. GILBERT, *op. cit.*, p. 201.

(33) Cfr. R. ORESTANO, *op. cit.*, specialmente pp. 170 ss., 189.

(34) Cfr. U. GROZIO, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace* (tr. di G. Fassò), Bologna 1949, § 38, p. 37.

(35) E' il titolo del V dei suoi *De iuris interpretibus dialogi sex* (1582). Cfr. R. ORESTANO, *op. cit.*, p. 189, nt. 1.

(36) D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, (1939), Firenze 1967, p. 129 e *passim*.

(37) D. CANTIMORI, *op. cit.*, pp. 128 cfr. 133, 137-139, 359. L'epistemologia di Lelio Sozzini era il rovescio di quella savonaroliana: « *nihil esse credendum quod rationi sit aversum* » (p. 137).

ritum », minacciando « *gravia tormenta* » all'importuno Lelio che era intervenuto a difesa di Melantone (38).

Nel dibattito politico francese della seconda metà del Cinquecento, invece, che fu tutto dominato dagli Stati Generali del 1576 e dall'estremo tentativo del partito dei « politici » di salvare l'unità nazionale attraverso la tolleranza religiosa e il rafforzamento dell'autorità statale in senso garantista (39), lo storicismo giuridico della scuola culta trovò una immediata possibilità di applicazione politica nel dibattito istituzionale, che lo rese privo di riflessi sulla storiografia contemporanea: al *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), Jean Bodin — che significativamente chiamava Guicciardini *historiae parens* — fece seguire nel fatale 1576 i *Six livres de la République* (40): e quella « documentata ricostruzione di mille anni di storia costituzionale patria » che è il *Franco-Gallia* (1573) dell'ugonotto monarcomaco François Hotman, mirava direttamente ad ottenere la convocazione degli Stati Generali (41). Anche dopo l'editto di Nantes e la pace di Vervins (1598) il razionalismo storicistico penetrato nella cultura francese continuò ad essere pressoché privo di effetti sulla storiografia vera e propria, se si esclude forse quella teoria delle « frontiere naturali » della Francia che è possibile ritrovare in François Eude detto de Mézeray (1610-1683) (42), mentre favorì da un lato una ricchissima memorialistica d'eccezionale valore storiografico e dall'altro lo scetticismo con cui due personalità tanto diverse come Montaigne (43) e Cartesio (44) guardarono alla verità storica.

---

(38) D. CANTIMORI, *op. cit.*, p. 141.

(39) Cfr. A. GAROSCI, *Jean Bodin. Politica e diritto nel Rinascimento francese*, Milano 1934; C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino 1963.

(40) Cfr. F. MEINECKE, *op. cit.*, pp. 56 ss.; B. REYNOLDS, *Proponents of limited Monarchy in Sixteenth Century France, F. Hotman and J. Bodin*, New York 1931; J. B. MOREAU-REIBEL, *Bodin et le droit public compairé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Parigi 1933; P. MESNARD, *Jean Bodin, la Méthode de l'histoire, traduite pour la première fois*, Parigi 1941; Id., *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (con bibliogr.), 2.a ed., Parigi 1952; J. FRANKLIN, *J. Bodin and the sixteenth-century revolution in the methodology of law and history*, New York 1963. Cfr. pure R. ORESTANO, *op. cit.*, pp. 191 ss. G. LEFEBVRE, *La storiografia moderna*, Milano 1973, pp. 82-83: « se giunge a generalizzazioni simili a una teoria delle rivoluzioni, è perché pensa che nella storia esistano cose che si ripetono, e dunque anche leggi della storia ». Per la critica del collegamento tra il progressismo storicista di J. Bodin e il volontarismo scotista, affermato da E. Tierno Galván, *Los supuestos scotistas en la teoria política de Jean Bodin*, Murcia 1951, cfr. G. FASSO', *La legge, cit.*, p. 99.

(41) Cfr. R. ORESTANO, *op. cit.*, p. 188; F. MEINECKE, *op. cit.*, p. 55; P. MESNARD, *L'essor, cit.*, pp. 327-336.

(42) Cfr. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 87.

(43) « La regola delle regole e legge generale delle leggi è che ciascuno osservi quelle del luogo in cui egli è » (*Essais*, I, 23, nell'ed. Pléiade p. 131). Cfr. PASCAL, *Pensieri, cit.*, **n. 301, p. 104.**

(44) Cfr. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pp. 90-91.

Anche il ramo storiografico italiano fiorito dalla nuova coscienza storico-politica, fu però potato assai presto. Per quanto gli sbrigativi giudizi sulla storiografia italiana post-rinascimentale debbano essere rivisti (45). soprattutto se si pensa alla consapevolezza storica che si celava nel dibattito sul « tacitismo » (46) o a Carlo Sigonio (47), non ebbero seguito nella cultura italiana né quell'uso critico della storia ai fini della scienza politica che Guicciardini aveva inaugurato, e neppure quel particolare criterio espositivo di una febbrile e non sistematica teoria politica *sub specie historiae* che Machiavelli aveva usato nelle *Istorie* e nei *Discorsi,* e di cui sono ampie tracce nel *Principe* e nell'*Arte della Guerra.*

Anche in Italia, con l'obliterazione delle repubbliche popolari o aristocratiche, la coscienza storica sembrò trascurare la storiografia, e si volse da un lato verso la storia ecclesiastica — la cui valenza ideologica affiora spessissimo nel dibattito metodologico a proposito della storia politica (48) — e dall'altro verso l'utopia politica e religiosa e la teologia: incontrandosi in tal modo con due culture di cui l'una era stata e l'altra sarebbe divenuta affine sotto vari aspetti a quella italiana: cioè rispettivamente l'inglese e la spagnola.

3. *Utopia tra storia ed escatologia*

Il pensiero utopico del Cinquecento, da Rabelais a Moro a Campanella per non citarne che i maggiori rappresentanti (49), pur nella loro straordinaria complessità psicologica (50) che deve indurre ad una estrema

---

(45) Cfr. S. BERTELLI, *Storiografi, eruditi, antiquari e politici,* in *St. d. Lett. it., cit.,* V (*Il Seicento*), 1967, pp. 321 ss.

(46) Cfr. nt. 29.

(47) Cfr. S. BERTELLI, *op. cit.,* p. 349, cfr. 411.

(48) Bibliografia in S. BERTELLI, *op. cit.,* pp. 405-406, 410.

(49) Fra gli altri contributi europei al pensiero utopico del XVI e XVII secolo spiccano *I Mondi* (1552) di Anton Francesco Doni, *La città felice* (1553) di Francesco Patrizzi, *L'Instituzione* (1543) di Mambrino Roseo, il *Relax* (1529) di Antonio de Guevara, la *Repubblica di Evandria* di Ludovico Zuccolo (1568-1630), il *The Commonwealth of Oceana* di James Harrington (1611-1677), *L'autre monde, Histoires comiques des etats et empires de la lune* (1656) e *du soleil* (1662), di Cyrano de Bergerac, i *Voyages de Télémaque* (1699) di Fénelon, la *Nova Atlantis* di Bacone (1627). Sull'utopia, cfr. E. BLOCH, *Geist der Utopie* (1923), *Gesamtausgabe,* III, Francoforte 1963; K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia* (1929), Bologna 1970; L. MUMFORD, *Storia dell'Utopia,* Bologna 1969; S. SERVIER, *Histoire de l'utopie,* Parigi 1967; H. MARCUSE, *La fine dell'utopia,* Bari 1968; M. HORKHEIMER e T. W. ADORNO *Dialettica dell'illuminismo,* Torino 1966; *Utopie. Begriff und Phaenomen des Utopischen,* a cura di Neusüss, Berlino 1968; G. BAGET-BOZZO, *Chiesa e Utopia,* Bologna 1971.

(50) Cfr. F. MEINECKE, *op. cit.,* p. 95: « Vita meravigliosa ed enigmatica. Campanella insegnò che il mondo aveva due centri, nel Sole, nel caldo, nella luce, e nella Terra, nel freddo, nell'odio. La sua stessa vita diventò il campo di battaglia di questi

cautela interpretativa, può essere considerato una profonda manifestazione di senso storico, perché finisce per considerare la stessa natura umana come un prodotto della storia. Machiavelli poneva l'astoricità della natura umana a fondamento del suo pensiero (51): Bodin e Guicciardini vi contrapponevano però scetticamente il limite antagonista e costrittivo di quelli che Guicciardini chiamava significativamente i « condizionamenti » sociali.

Il pensiero utopico tenta un superamento quasi dialettico di questa aporia, unendo a quella profonda sfiducia nella natura dell'uomo che ha fatto considerare il savonaroliano Pico uno dei suoi maggiori precursori (52), un idealistico atto di fede nella possibilità della ragione di legiferare a sé stessa. Sviluppando fino alle estreme conseguenze il relativismo storicistico, fino a fare cioè della stessa natura umana un prodotto della società, afferma che quest'ultima — razionalmente riformata — può creare una nuova natura umana. Nato da una crisi sociale ed economica di proporzioni gigantesche (53) per le cui cause strutturali esso ebbe un'acuta capacità interpretativa (54), nonché — nel caso di Moro — da un preciso interesse storiografico (55), il pensiero utopico ebbe un orrore quasi maniacale del caso (56):

---

due mondi. Negli anni della sua torturata prigionia egli lottò in sé contro tutti i demoni della vita, contro la sfiducia in Dio, contro l'idea della follia e del suicidio. E lottò a un tempo, tanto nella prigionia che nella libertà, contro le potenze della terra, per raggiungere il suo ideale del Sole. Ma egli non le combatteva in lotta leale e aperta, cercava invece, con sempre nuovi tentativi spasmodici, di asservirle col render loro dei servigi ».

(51) F. GILBERT, *op. cit.*, p. 165: « Per Machiavelli l'uomo è un elemento della natura, e la sua forza si manifesta nell'accettare questo destino ». Cfr. p. 145: « Per Machiavelli, come per gli umanisti, le azioni e gli eventi del mondo antico avevano una portata generale di là dal loro contesto particolare. Scopo dell'opera letteraria era districare il significato dai fatti ».

(52) Cfr. S. MAZZARINO, *op. cit.*, p. 333. L'aporia epistemologica implicita nel pensiero utopico, al crocevia tra volontarismo e razionalismo, è la medesima che caratterizzò, immediatamente prima della riforma, la *devotio moderna* (su cui H. G. KOENIGSBERGER e G. L. MOSSE, *L'Europa del Cinquecento,* (1968), Bari 1974, pp. 135-137), e, immediatamente dopo, l'incontro tra teologia e spiritualità (cfr. G. BAGET-BOZZO, *Chiesa, cit.*, pp. 61-62).

(53) Cfr. M. HORKHEIMER, *Gli inizi della filosofia borghese della storia,* (1930), Torino 1978, pp. 57 ss.

(54) S. MAZZARINO, *op. cit.*, pp. 336-337: « nell'*Utopia* Raffaele-Moro definisce l'avvio dell'Inghilterra verso una prima e più semplice forma di accumulazione capitalistica; sono forse le pagine più intelligenti che la storiografia dell'umanesimo ci abbia dato, in fatto di storia economico-sociale contemporanea ».

(55) Per la redazione di *Utopia* Moro interruppe la *Storia di Riccardo III.* Su Moro, cfr. J. HEXTER, *More's Utopia, The Biography of an Idea,* Princeton-Oxford 1952; G. MOEBUS, *Politik des Heiligengeist und Gesetz in der "Utopia" des Th. M.,* Berlino 1953; V. ABBUNDO, *Tommaso Moro,* Napoli 1962; W. CHAMBERS, *Tommaso Moro,* Milano 1965.

(56) « *Fatum est series causarum* » (T. Campanella, *Atheismus triumphatus,* p. 229): cfr. F. MEINECKE, *op. cit.*, p. 101. Bibliografia su Campanella in N. Badaloni, *Giordano Bruno e Tommaso Campanella,* in *St. d. Lett. It., cit.*, V, pp. 153-154.

ed è significativo che in Campanella sia precorsa l'idea dell'*Ahnenerbe* (57). Utopia, Thélème, la Città del Sole possono prescindere dal diritto (58), perché la stessa natura dei cittadini partecipa della legge: « *Fay ce que vouldras* » resta l'unica norma dell'uomo universale (59).

Proprio l'origine aporetica della soluzione utopica spiega il suo ugualitarismo e la necessità del comunismo. Quest'ultimo è certo la rimozione radicale della causa prima della crisi economica in atto, individuata nell'equazione tra proprietà e potere (60): ma su un più profondo piano psicologico è un riflesso dell'esigenza universalistica (« cattolica ») implicita nella gravidanza spirituale del nuovo Adamo. Sotto questo aspetto si potrebbe forse dimostrare una profonda affinità tra il superamento dell'aporia nel pensiero utopico e quella aperta dal problema trinitario e cristologico tra gli eretici italiani non riformati, che alla radicale distinzione agostiniano-luterana tra storia ed escatologia (61) contrapponevano il tema della teandria (62) e facevano anche della religione un prodotto della società e dell'educazione (« molte volte più importa l'esserci allevato che nato ») (63) nei cui confronti poteva essere giustificato l'indifferentismo degli anabattisti (64).

Esatto è perciò il giudizio di Horkheimer, che l'« Utopia del Rinascimento è il cielo secolarizzato del Medioevo » (65): ma proprio la secolarizzazione dell'escatologia in una filosofia della storia prova che « pensiero storico e utopia (cioè: pensiero storico e mito), che di solito riteniamo concetti antitetici, sono, all'origine, strettamente connessi » (66).

Questo valore storico dell'utopia è sottolineato dalla doppia contraddizione, logica e teologica, in cui essa incorre. La prima — alla quale il marxismo si illude di sfuggire trasponendo l'utopia dalla dimensione geografica in cui essa è stata concepita a quella storica — è che l'utopia « mentre individua nella proprietà materiale il motivo dell'effettiva configurazione psichica degli uomini, proprio a partire da questa psiche vorrebbe pervenire all'abolizione della proprietà » (67). L'altra, di cui Moro si rese conto

(57) Cfr. F. MEINECKE, *op. cit.*, p. 107.

(58) Cfr. G. FASSO', *Storia, cit.*, II, p. 38: « Agli Utopiani "sembra massima iniquità l'obbligare gli uomini con leggi che siano più numerose di quelle che si possono conoscere, o troppo oscure per poter essere comprese da chiunque": così che "presso di loro tutti sono esperti di legge" (MORO, *Utopia*, II, VII, 125-126) ».

(59) E' la legge di Thélème. Cfr. A. GLUCKSMANN, *op. cit.*, pp. 9 ss., con acuta interpretazione del carattere totalitario e sofistico di una tale norma non appena sia tradotta in formulazione politica e giuridica applicata alla realtà.

(60) Cfr. M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 57.

(61) G. BAGET-BOZZO, *Chiesa, cit.*, pp. 95 (Agostino), 155 (Lutero e Calvino).

(62) Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici, cit.*, pp. 34-35, cfr. 30 ss.

(63) C. S. CURIONE, *cit.* in D. Cantimori, *Eretici, cit.*, p. 104.

(64) Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici, cit.*, pp. 63-64 e *passim*.

(65) M. HORKHEIMER, *Gli inizi, cit.*, p. 63.

(66) S. MAZZARINO, *op. cit.*, p. 337.

(67) M. HORKHEIMER, *Gli inizi, cit.*, p. 61.

e che spinse Campanella al suo patetico e fosco intento di affrettare la consumazione dei tempi ponendosi al non richiesto servizio della potenza spagnola (68), è rappresentata dal problema del peccato originale: per Utopia, pensata *a prescindere* dal peccato, corrono alla mente le audaci parole di Grozio sulla sussistenza del diritto naturale *« etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana »* (69).

Proprio questa apparente concordanza, tuttavia, mostra che il pensiero utopico è nel profondo un affiorare alla coscienza, un'autorappresentazione simbolica, del carattere aporetico della conoscenza e dell'esistenza. Sia perché conoscenza ed esistenza si generano reciprocamente — intuizione che anticipa tutta la più recente problematica relativa al linguaggio (70) — sia perché entrambe si svolgono secondo due coordinate che legano da un lato nominalismo-empirismo-storicismo-scetticismo-volontarismo e dall'altro realismo-apriorismo-naturalismo-idealismo-razionalismo, e che non sono rispettivamente riducibili, ma che non possono essere neppure pensate e soprattutto vissute come totalità. E' in un certo senso ovvio che l'esistenza di chi contempla questa aporia sia riassunta — perfino nella sua realtà letterale di patibolo —

---

(68) F. MEINECKE, *op. cit.*, p. 98: « Egli si sentiva posto di fronte al problema vitale di conquistare, oltre al "senno senza forza" che già possedeva, la forza necessaria per fondare la desiderata triade di "forza, senno e amore". E perciò gli era necessario calcolare e utilizzare le forze politiche reali del suo tempo, e tentare di avviarle verso la direzione che era richiesta dalla fondazione della *Città del Sole*. Era costretto ad agire secondo gli insegnamenti di Machiavelli, pur odiando la sua dottrina, perché era la dottrina della terra, del freddo, dell'egoismo, perché disuniva gli uomini con l'odio e la inimicizia, invece di unirli in concordia. Lo stesso si ripetè precisamente nella sua vita politica». E' significativo che sia stato proprio un acceso sostenitore di Savonarola a giustificarne l'azione politica, anche nei suoi aspetti più spregiudicati, col proverbio che « non si può governare coi paternostri ». Si *dovrebbe* poterlo fare, ed è proprio per creare le condizioni in cui ciò possa diventare possibile, che bisogna utilizzare la scienza politica del mondo (Cerretani, *Storia in dialogo*, f. 144*v*, ed. Schnitzer, vol. III, p. 101, *cit.* in F. Gilbert, pp. 129-130).

(69) U. GROZIO, *Prolegomeni, cit.*, § 11 (tr. it. G. Fassò, *cit.*, p. 24). Sulla apparentemente contraddittoria concordanza con questo principio da parte di due teologi occamisti, Gabriele Biel e Gregorio da Rimini, e sull'altrettanto « sorprendente » critica mossa a quest'idea da Francisco Suárez (*De legibus ac Deo legislatore*, l. II, cap. VI, 3), cfr. G. FASSO', *La legge, cit.*, pp. 132 ss. (il testo di Suárez è riportato ivi pp. 292 ss.: quello di Gregorio a pp. 277 ss., e quello di Biel a pp. 281 ss.).

(70) Cfr. M. MCLUHAN, *Gli strumenti del comunicare* (*Understanding Media*, 1964), Milano 1977, p. 86: « è possibile che il linguaggio, come tecnologia dell'estensione umana di cui conosciamo così bene i poteri di divisione e di separazione, sia stato la "torre di Babele" mediante la quale gli uomini hanno cercato di arrampicarsi nel più alto dei cieli. Oggi i cervelli elettronici ci promettono la traduzione immediata di un cifrario o di un linguaggio in qualunque altro. Ci promettono insomma, attraverso la tecnologia, una condizione pentecostale di unità e comprensione universali. Logicamente la fase successiva dovrebbe consistere non nel tradurre ma nel superare i linguaggi a favore di una consapevolezza cosmica generale che potrebbe essere assai simile all'inconscio collettivo sognato da Bergson ».

dalla croce di Cristo oppure dal fico di Giuda, il cui corpo « si squarciò *nel mezzo*, sicché si sparsero tutte le sue viscere » (*Atti*, 1, 18). La doppia decapitazione di Moro e di Cromwell — il maestro e l'allievo, la vittima e il traditore, singolarmente accomunati a Campanella anche da un medesimo nome fatidico — esprime la stessa profonda analogia che è stata acutamente intuita tra il *pari* di Pascal e il funambolo di Nietzsche (71).

Proprio il carattere tragicamente esistenziale dell'aporia spiega — oltre la pur vera ma semplicistica equazione tra utopia e giustizialismo cristiano (72) — la centralità che assume nel pensiero utopico l'aspirazione veramente « cattolica » all'universalità: rispetto alla quale si vanifica l'apparente necessità della più totalitaria delle scelte di campo, cioè quella religiosa, e si sviluppa — in Moro addirittura in senso garantistico — il tema della tolleranza come immagine spirituale della vera cattolicità, fino al punto di evitare l'accusa di eresia contro i propri persecutori.

Utopia è in nessun luogo perché essa è ovunque, come aspirazione dell'uomo, il quale può concepirla proprio perché la redenzione è già storicamente avvenuta: ma essa è in nessun luogo anche perché non si può costruire, neppure « in un certo numero di anni » (73), perché l'uomo è ancora — nonostante il battesimo — sotto il segno della divisione e del peccato. E' per questo che Moro nella sua lettera d'introduzione a Pietro Gilles « ci dice maliziosamente di non aver neanche domandato a Raffaele Itlodeo — il viaggiatore che "scoprì" Utopia — quale sia la regione del nuovo mondo in cui Utopia si trova » (74).

E' il nome di chi l'annuncia che spiega cos'è veramente Utopia. Nella parte più intima della sua persona — nel nome — si chiama come l'angelo che soccorse Tobia nelle sue tribolazioni, liberandolo con l'unguento, fabbricato dalle interiora del pesce, dalle macchie bianche formatesi sui suoi occhi, offesi dagli escrementi delle rondini; ma non dalla schiavitù di Ninive, la cui rovina soltanto suo figlio avrebbe potuto vedere. Ma nell'aspetto più mondano della persona — il cognome — Itlodeo conserva qualcosa di ciò che forse Tobia pensò di lui nel non documentato momento in cui la sua

(71) Per il parallelo tra Pascal e Nietzsche, cfr. il volume collettivo *Pascal e Nietzsche*, Padova 1962, soprattutto H. BIRAULT, *Nietzsche et le pari de Pascal* (pp. 67-90). Per il parallelo con Marx, cfr. L. GOLDMANN, *op. cit.*, pp. 129 ss., e specialmente p. 132: « L'agostinismo è *certezza di una esistenza, il marxismo scommessa su una realtà che noi dobbiamo creare*, tra le due è la posizione di Pascal: *pari* sull'esistenza di un Dio *soprannaturale, indipendente da ogni volontà umana* ». Per una valutazione critica di questa tesi, cfr. *infra*, § 9.

(72) Su cui M. HORKHEIMER, *Gli inizi, cit.*, pp. 58-59; cfr. G. BAGET-BOZZO, *Chiesa, cit.*, pp. 152-153, il quale sottolinea che Utopia aveva raggiunto « le sue istituzioni comunitarie prima di essere convertito alla fede ». « Utopia non rivelava i suoi presupposti cristiani e non rendeva manifesto il suo significato escatologico. Solo la vita di Moro chiarifica *Utopia* come libro cristiano » (p. 154).

(73) M. HORKHEIMER, *Gli inizi, cit.*, p. 61 (a proposito di *Utopia, cit.*, pp. 121-122).

(74) S. MAZZARINO, *op. cit.*, p. 333.

fede umanamente vacillò e si sentì come un misero giocattolo nelle mani del Signore (75).

E' « Azaria figlio di Anania » (76) che annuncia la virtù medicamentosa del Pesce, che annuncia Utopia, e che dice: « non è necessario che tu sappia la mia tribù » (*Tobia,* 5, 12).

Quando è misticamente fiorita Utopia nel cuore dell'uomo, non ha più senso continuare a scrivere la *Storia di Riccardo III:* non resta che accettare la scure del carnefice, così come si è accettato di entrare nel consiglio del principe del mondo (77) e di conoscere il Leviatano dall'oscurità del suo ventre — le sue carceri, su cui può essere scritto *Liberté égalité fraternité* (78) come *Arbeit macht frei.* Oppure, perduta Utopia, sopravvivere a sé stessi scrutando invano il linguaggio delle stelle, segretamente invocando il flagello turchesco (79) sui carcerieri pubblicamente blanditi.

Utopia rappresenta il culmine della coscienza storica, perché è il nome dell'intollerabile scandalo (80) dell'Attesa. Un tale scandalo può condurre a fuggirlo nella rivoluzione o a negarlo nel progresso. Ma coloro che non possono fuggirlo e non riescono a negarlo, e che debbono bere il calice fino alla feccia, sanno che morranno sulla croce o sul fico.

4. Razionalismo scolastico e concezione « lineare della storia »

Questo valore di Utopia come segno dell'Attesa può forse aiutare a comprendere anche in termini psicologici la centralità del problema della predestinazione e della grazia nella teologia riformata, e la radicalità con la quale Lutero approfondì la distinzione agostiniana tra storia ed escatologia,

---

(75) Itlodeo è un gioco di parole tra *Deus* ed *ythléo* (cfr. Aristoph., *Nub.,* 783), che deriva etimologicamente da ythos (= celia, burla), ed equivale a « contar fandonie ».

(76) Alla domanda di Tobia, Raffaele risponde di chiamarsi « Azaria figlio di Anania » (*Tobia,* 5, 13), cioè « aiuto del Signore », figlio della « bontà del Signore ».

(77) Cfr. M. HORKHEIMER, *Gli inizi, cit.,* p. 66 nt., che spiega, fraintendendone il senso, l'entrata di Moro nel consiglio del re: « Data la grottesca inadeguatezza del fine e dei mezzi disponibili, si comprendono anche le strane vie imboccate dagli utopisti per l'attuazione delle loro idee; Moro si propone di convincere i detentori del potere, e Campanella prepara un'insurrezione di monaci in Calabria ».

(78) Cfr. M. HORKHEIMER, *Gli inizi, cit.,* p. 47.

(79) Sull'atteggiamento ambiguo di Campanella nei confronti dei Turchi, analogo a quello nei confronti di Machiavelli, cfr. F. MEINECKE, *op. cit.,* pp. 108-109. Sul significato psicologico dei « Turchi », cfr. VOLTAIRE, *Dizionario filosofico,* (1764), Milano 1966, v. *Eguaglianza,* p. 162: il cuoco di un cardinale dovrebbe consolarsi pensando che « se i Turchi s'impadroniranno di Roma e allora, io sarò cardinale e il mio padrone, cuoco, lo prenderò al mio servizio ». Nell'attesa, però, « il cuoco deve fare il proprio dovere, altrimenti qualsiasi società umana sarebbe sovvertita ».

(80) Sul senso e la portata di questo scandalo, cfr. S. QUINZIO, *Un Commento alla Bibbia,* III, Milano 1974, pp. X-XI e *passim.*

collocando quest'ultima « interamente in Dio, la storia interamente nell' uomo » (81).

Che il problema fosse « in questo modo negato, non risolto », e che si facesse « così possibile una lettura strettamente razionalistica della realtà sociale », come ritiene Baget-Bozzo (82), non mi sembra esatto. Questo giudizio ripete più o meno consapevolmente la nota tesi weberiana sul paradossale chiasma calvinista, secondo la quale il fatalismo affermato sul piano logico e teologico si tramuta sotto il profilo sociologico in sfrenato attivismo economico. Questo chiasma ha un valore soltanto sul piano psicologico ed equivale a dire più o meno che dopo la pioggia viene il sereno, ma dal punto di vista logico non è che un'applicazione del *post hoc propter hoc:* ha valore descrittivo, non esplicativo.

Il dramma spirituale di intere generazioni di riformati di fronte alla morte — che mosse la carità di Melantone e di Arminio (83) non meno di quanto la carità per la condizione dell'uomo fu all'origine del probabilismo cattolico (84) — è cosa troppo seria per autorizzare interpretazioni semplicistiche della dottrina predestinataria.

E' significativo inoltre che proprio su questo punto si sia avuta la frattura tra l'intolleranza fanaticamente volontarista delle masse popolari — abilmente sfruttata da politici « machiavellici » come Maurizio di Nas-

(81) G. BAGET-BOZZO, *Chiesa, cit.,* p. 155.

(82) *Ibidem.*

(83) Cfr. F. DE MICHELIS, *op. cit.,* pp. 117 ss.; A. CORSANO, *op. cit.,* pp. 97 ss., 107 ss.

(84) Cfr. l'interpretazione psicologica del probabilismo in C. G. JUNG, *Psicologia e Alchimia,* (1944), Roma 1950, pp. 31-32: « Senza l'esperienza dei contrarî non esiste esperienza della totalità, e dunque nemmeno possibilità di accesso interiore alle figure sacre. Per questa causa il cristianesimo insiste giustamente sulla peccaminosità e sul peccato originale, con l'intenzione manifesta di riaprire in ogni singolo, almeno dall'esterno, l'abisso del contrasto universale. Però con un intelletto che in una certa misura sia desto, questo metodo fallisce, poiché semplicemente non si crede più alla dottrina, anzi, la si ritiene assurda. Infatti un intelletto di questo genere è soltanto univoco, e si ferma alla *"ineptia mysterii"*. E' lontano le mille miglia dall'antinomistica di Tertulliano; anzi, non sarebbe nemmeno capace di sopportare la sofferenza di un tale contrasto. (...) Benché il comprendere questi contrasti sia veramente imprescindibile, praticamente non ci sono che pochi che lo sopportino — circostanza che non è sfuggita all'esperienza del confessionale. Una reazione palliativa contro questo stato di cose è costituita da quel *probabilismo morale,* che ha il compito di evitare che l'anima venga soffocata, e contro il quale furono sollevate così spesso e dalle parti più diverse, le più varie obiezioni. Qualsiasi cosa si pensi di questo fenomeno, un fatto è certo, e cioè che oltre al resto esso contiene anche una buona dose di umanità e una comprensione delle debolezze umane, che compensano l'impossibilità di sopportare l'antinomia. (...) Noi tutti dovremmo essere "crocifissi con Cristo", cioè vivere sospesi in una sofferenza morale che corrisponde alla crocifissione vera e propria. Ciò è praticamente possibile soltanto in modo approssimativo, ed è inoltre così intollerabile e così ostile alla vita, che un uomo comune non si può permettere che di quando in quando, anzi il più raramente possibile, di ridursi in tali condizioni ».

sau (85) che si pose a capo dei popolari gomaristi (86) — e il crescente razionalismo umanistico e illuminato delle classi dirigenti borghesi e mercantili — si pensi all'estrazione sociale del partito di Grozio e Jean d'Oldenbarneveldt (87) seguace delle tesi « sociniane » e « pelagiane » di Arminio. Del resto lo stesso Weber, un anno dopo la comparsa dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), ritenne necessario approfondire il ruolo intermediatore svolto dall'adesione alle sette nella trasformazione sociologica del fatalismo in attivismo (88).

In realtà la radicale divaricazione volontaristica tra storia ed escatologia non era — nei termini in cui fu concepita — una dissimulata negazione della condizione aporetica dell'uomo, bensì della sua trascendibilità: come ben vide Nietzsche, acutamente interpretando la personalità di Lutero (89). In questo senso la teoria della predestinazione è una soluzione altrettanto contraddittoria sul piano psicologico quanto l'utopia lo è sul piano logico e teologico. Non si spiegherebbe la repulsione di Nietzsche per il barbaro Lutero, e la sua sorprendente simpatia per « il senno profondo e mite di Contarini » che a Ratisbona « aleggiò per un momento sulla gazzarra teologica, vittorioso, come rappresentante della più matura religiosità italiana » (90), se nell'autore del *de servo arbitrio* egli non avesse oscuramente intuito e temuto il vero destino di Zarathustra.

---

(85) Cfr. F. DE MICHELIS, *op. cit.*, pp. 148-149.

(86) Cfr. E. NYS, *Le droit international; les principes, les théories, les faits*, I (1912), p. 244 (= *Hugo Grotius. Essays on his life and works selected for the occasion of the tercentenary of his "De Jure belli ac pacis" 1625-1925*, a cura di A. LYSEN, Leyda 1925, pp. 18-20. Sui motivi sociali e politici della polemica tra Grozio e Sidbrando Lubberto, cfr. A. CORSANO, *op. cit.*, pp. 151 ss. (a proposito del *jus circa sacra*).

(87) Gli interessi economici e la classe sociale di cui gli *Ordines* di Olanda e Westfrisia (e di conseguenza il partito dei « Rimostranti ») erano espressione, erano quelli sorti attorno alla Compagnia olandese delle Indie, fondata nel 1602. Gli anabattisti, radicalmente avversi alla guerra, pensarono per un momento di fondare una nuova Compagnia delle Indie, posta in territorio francese e quindi sottratta alla contestazione giuridica da parte della Spagna. Contro di loro Grozio sostenne, nel III capitolo del *De jure praedae*, la liceità della guerra contro altri cristiani quando fossero in gioco la vita e la difesa di quanto ad essa è necessario, citando a rinforzo della sua tesi le Scritture e i Padri della Chiesa. Ma il partito cui Grozio apparteneva era in realtà propenso ad un accordo con la Spagna, che mettesse fine alla guerra rovinosa: il partito bellicista e intransigente era invece rappresentato dai popolari gomaristi.

(88) Cfr. M. WEBER, *Le sette (protestanti) e lo spirito del capitalismo*, (1906), Milano 1977, pp. 59 ss.

(89) Mettendola in relazione con quella di S. Paolo. Cfr. F. NIETZSCHE, *Aurora*, (1881), Milano 1971, n. 68, pp. 50 ss.: « Allo stesso modo (di Paolo) deve aver sentito Lutero, allorché voleva diventare, nel suo convento, l'uomo perfetto dell'ideale sacerdotale: e come accadde a Lutero, che un bel giorno cominciò ad odiare d'un vero odio mortale, tanto maggiore quanto meno poteva confessarlo a se stesso, l'ideale sacerdotale e il papa e i santi e l'intero clero — così fu per Paolo. La legge era la croce a cui si sentiva confitto: quanto la odiava! quanto era il suo rancore verso di essa! come andava cercando in ogni luogo un mezzo per *annientarla*, — non più per adempierla nella sua persona! ».

(90) F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II (*Opinioni e sentenze diverse*), (1879), Milano 1976, n. 226, p. 84.

La negazione del problema fu rappresentata invece proprio da chi si provò a risolverlo, identificando l'escatologia nella storia. L'ammonimento presago di Adriano da Corneto « *non posse spiritualia ratione probari* » (91), che costituisce il succo dell'epistemologia savonaroliana, fu sprezzato dalla nuova scolastica razionalista tanto in campo cattolico che in campo riformato.

Questa è la radice psicologica comune alla lettura immanentistica e politica dei segni dei tempi (dal modernismo al maritainismo al rodanismo) e all'atteggiamento filosofico di quel canonico episcopale scozzese che spiegava agli allievi « che il regno di Dio era il loro, sostenendo questa informazione con statistiche relative al numero di masturbatori rinchiusi in manicomio » (92).

E' qui che ha storicamente origine quella lettura cristiana della storia in senso lineare e progressista che Nietzsche contrappose all'*anakyklosis* e che Croce e Löwith assolutizzarono, facendo della prima l'essenza del pensiero storico giudaico-cristiano e della seconda quella del pensiero storico classico.

In realtà le due interpretazioni della storia coesistono tanto nella coscienza storica greca — nei due tipi di Epimenide e Tucidide, come ha intuito Mazzarino (93) — quanto in quella giudaico-cristiana. Esse sono entrambe universali, perché sono il riflesso sul problema del tempo delle due unilateralità dell'intelletto, quella volontarista e quella razionalista.

La vera novità della concezione giudaico-cristiana è invece la trascendibilità — intesa come mistero soteriologico e non come artificio dialettico — dell'aporia intellettuale ed esistenziale. L'itinerario del « manicheo » Agostino alla trascendibilità dell'aporia — cioè alla contemplazione del mistero del Patto e della Promessa — è volontarista, mentre il lato da cui vi guardava Moro, che recitava la invocazione erasmiana « *Sancte Socrates ora pro nobis* » (94), può essere stato più facilmente quello razionalista.

Ha dunque torto Benedetto Croce nel ricollegare ad Agostino e alla storiografia medioevale la rottura dell'« idea dei circoli » e la concezione della « storia intesa come progresso » a cagione della speranza cristiana. « La speranza dell'uomo medioevale è posta al di là della storia; è speranza di salvezza *post presentem vitam* (come dice Ottone di Frisinga); la "linearità" (se si vuol proprio usare questo termine) è esclusa, in gran

(91) Cfr. D. CANTIMORI, *Eretici, cit.*, p. 8. Adriano Castellesi da Corneto affermava « *Christianos non esse qui Christum credendum negant nisi ratio reddita fuerit* » (*De vera philosophia*, lib. I, cap. XIX, B i, *v.*) e « *Sufficere orbi terrarum authoritatem sacrae scripturae* » (B, iiii[1], *v.*).

(92) B. MARSHALL, *I vecchi soldati non muoiono (Only Fade Away)*, Milano 1968, p. 18.

(93) S. MAZZARINO, *op. cit.*, II, 2, pp. 411 ss., cfr. 348 ss.

(94) Cfr. W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, (1947), Firenze 1954, II, p. 17.

parte, dallo stesso concetto medioevale dei *tres status,* di cui l'ultimo *(post presentem vitam)* sarà, per la città perversa, *miserrimus* (per la città di Dio, viceversa, *perfectus).* (...) l'idea dello svolgersi della storia è in gran parte, per l'uomo medioevale, l'idea di un tempo che si avvia dall'impero d'oro verso l'impero di ferro (secondo l'immagine che si credeva di trarre da Daniele) e per ultimo verso il suo *finis,* muovendo *a perfectione ad defectum* » (95), secondo la *Chronica sive historia de duabus civitatibus,* di Ottone di Frisinga.

« Tuttavia, in contrasto con questa idea del *finis,* che è del tutto opposta a quella di progresso, l'uomo medioevale ha pure una certa sua idea del progresso: ma soprattutto l'attinge (si badi!) non già (...) ad una intuizione nuova e medioevale, opposta a quella classica, sì invece alla cultura classica addirittura: per esempio, al ciceroniano *nam fuit quoddam tempus, quum in agris homines passim bestiarum more vagabuntur* (Cic. *de invent.* I 2; da cui Otto Fris. *Chron.* p. 44, 16ss.H.); oppure, all'idea ovidiana degli uomini primitivi privi di ragione (Otto Fris., *Chron.* p. 133, 1 H) » (96).

« La concezione "lineare" del tempo e della storia » è dunque « sostanzialmente, moderna: nasce dalla dissoluzione del pensiero medioevale. Ed infatti presuppone, soprattutto, la critica di Bodin e di Calvino all'idea medioevale dei quattro imperi (...) che è del tutto opposta a quella di progresso, in quanto l'ultimo impero (romano) si paragona al ferro (Otto Fris., p. 7, 21; 82, 16 H.), e si muove *a perfectione ad defectum.* Presuppone poi, in un certo senso, la fondazione di una cronologia scientifica, che in nessun caso è anteriore al protestante Scaligero e al cattolico (gesuita) Petavio. Solo dopo questi presupposti di Cinque e Seicento, sarà possibile quell'intuizione, diciamo così, "lineare", che p. es. due studiosi moderni (Werner Kaegi e Furio Diaz) hanno collegato con i nomi di Bossuet ed infine (nel senso "laico" di progresso) di Voltaire » (97).

Se proviamo a precisare ulteriormente la data in cui prese effettivamente corpo quell'idea della storia come progresso che — come più avanti cercherò di dimostrare — si manifestò in Grozio e in Bossuet superando le residue incertezze della storia ecclesiastica ancora dominata dalla grande figura del servita Paolo Sarpi (98), ci imbattiamo subito in quel *gesunde Historismus* che fu caratteristico della restaurazione scolastica e tomista (99) tanto in campo riformato che in campo cattolico.

La *Zusammenhang von Rationalismus und Historismus* di cui si è

(95) S. MAZZARINO, *op. cit.,* II, 2, p. 355.

(96) S. MAZZARINO, *op. cit.,* II, 2, pp. 356-357.

(97) S. MAZZARINO, *op. cit.,* II, 2, p. 357.

(98) Cfr. G. COZZI, *Paolo Sarpi,* in *Storia d. Lett. It., cit.,* V, pp. 417 ss.

(99) J. SAUTER, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte der Rechts-und Staatslehre,* Vienna 1932: cfr. G. AMBROSETTI, *op. cit.,* p. 145.

parlato a proposito di Pufendorf (100) e che è stata giustamente riconosciuta anche in Grozio (101), è in realtà il mezzo attraverso il quale fu possibile ricostituire sul piano umano e secolare quell'unità europea che sul piano religioso e spirituale era stata rotta dalla riforma. A partire dal 1590 la corrente razionalista protestante, impadronitasi delle università tedesche e olandesi nonostante la controffensiva volontarista che in Olanda avrebbe condotto al Sinodo di Dordrecht (1619) e alla temporanea restaurazione gomarista nell'Università di Leyda (102), vi introdusse e generalizzò la seconda scolastica spagnola, che si presentava sotto la forma « scientificamente » neutra ed obiettiva della metafisica e non sotto quella traumatizzante della teologia.

E' stata ampiamente documentata l'essenzialità che essa ebbe nella formazione del razionalismo giuridico e delle teorie giusnaturaliste di tipo « storicistico » di Grozio e Pufendorf (103); ma la sua influenza si estese ad ogni campo della cultura illuminista, soprattutto nella versione laica e tedesca ma anche in quella laicista e francese. In Germania si radicò anche istituzionalmente: Kant utilizzò per le sue lezioni i compendi neoscolastici, e Goethe dovette sperimentare a Lipsia il metafisico « stivaletto spagnolo ». In un certo senso non si possono comprendere Spinoza ed Hegel senza Suárez, come non si possono comprendere Bismarck e Lenin senza Richelieu.

L'essenza della restaurazione scolastica non va cercata nel razionalismo estremista e isolato di un Gabriel Vázquez (104), che per la sua unilateralità era ancora interno alla logica della riforma: Lutero e Calvino si sarebbero rallegrati di avversari così comodamente convenzionali.

Lo spirito della restaurazione scolastica consiste invece nella sua programmatica onnicomprensività: in quell'olismo (105) che ne fa la diretta progenitrice tanto dell'idealismo quanto del materialismo dialettico.

Il totalitarismo era già implicito nel modo con cui in campo cattolico si cercò di risolvere razionalmente la contraddizione tra volontarismo e razionalismo. Nel 1633 il capitolo francescano di Toledo creò istituzionalmente una « scuola scotista » che spontaneamente non si era potuta sviluppare. La scelta era significativa: il volontarismo del « Dottor Sottile » tendeva di per sé alla conciliazione con il razionalismo (106).

---

(100) E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*[3], Tubinga 1951, p. 331.

(101) G. AMBROSETTI, *op. cit.*, p. 88.

(102) Cfr. F. DE MICHELIS, *op. cit.*, pp. 32 ss., cfr. 113 ss.

(103) E' la tesi centrale di G. AMBROSETTI, *op. cit.*

(104) Cfr. G. FASSO', *Storia, cit.*, pp. 86-87.

(105) Cfr. K. R. POPPER, *Miseria, cit.*, pp. 30-32, cfr. 76 ss.

(106) Sulla nuova interpretazione del pensiero di Duns Scoto, fondamentali sono stati i contributi di Etienne Gilson. Bibliografia in G. AMBROSETTI, *op. cit.*, p. 31, nt. 88: cfr. G. FASSO', *La legge, cit.*, pp. 96-99 e *passim*.

Fu mantenuto il caposaldo fondamentale del volontarismo scotista, l'*haecceitas* (107), ma già Suárez vi aveva fatto posto nel suo sistema, dandogli un significato logico anziché ontologico (108).

L'imperialismo filosofico del razionalismo si manifesta nella censura che Suárez pose all'affermazione — formulata da due teologi occamisti prima che da Grozio! (109), ma del tutto coerente col pensiero tomista (110) — che il diritto naturale, trovando il proprio fondamento nella ragione umana, sussisterebbe *etiamsi Deus non daretur* (111). In questa cura di non trarre tutte le estreme conclusioni dai principi propugnati, per non impedirsi di ricomprendere anche quelli antagonisti, sta la profonda *ratio* delle *Disputationes metaphysicae* (1597).

L'esigenza di universalismo « cattolico » le accomuna al pensiero utopico (112), e nelle intenzioni è senz'altro mossa dalla carità. Ma quest'ul-

---

(107) Cioè « *illa forma..., qua totum compositum est hoc ens* » (*Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 46; ed. Vivès, XVII, 429). Cfr. P. STELLA, *L'ileomorfismo di Giovanni Duns Scoto*, Torino 1955. Sulla scuola scotista nel XVII secolo, cfr. D. DE CAYLUS, *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVIIe siècle*, in *Etudes Franciscaines*, 1910-12; B. JANSEN, *Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahr.*, in *Franziskanische Studien*, 23 (1936), pp. 28-58.

(108) Cfr. soprattutto *De anima*, l. IV, c. 3, nn. 3-5 (ed. Vivès, III, 722) in cui si afferma che il nostro intelletto conosce il singolare mediante un concetto proprio e distinto, e *Disput. metaph.*, d. VI, s. 5, n. 3 (XXV, 224), in cui si afferma che l'intelletto, per comparazione dei singolari di una stessa specie, astrae l'universale. In tal modo Suárez accetta l'opinione occamistica circa la conoscenza del singolare, ma le rifiuta valore ontologico e quindi nega che i concetti universali, formatisi successivamente per astrazione dal singolare, consistano in meri *nomina*.

(109) Cfr. nt. 69.

(110) Cfr. G. FASSO', *La legge, cit.*, p. 134. Se S. Tommaso « non l'ha formulata esplicitamente, essa era tanto conforme alla sua dottrina, che un gesuita tomista, Roderigo de Arriaga, non esitò ad enunciarla anche lui, nel Seicento, benché fosse già apparso l'"empio" libro di Grozio: scrivendo che, se per impossibile ipotesi esistessero uomini senza che esistesse Dio, tuttavia il diritto naturale li obbligherebbe, e che *"etiamsi Deus non esset"* — è, ancor più recisa, la stessa formula di Grozio — gli uomini potrebbero perciò ugualmente costituire lo Stato ». Non meraviglia né che alle stesse conclusioni di Arriaga giunga anche quel Pierre Bayle che Louis Racine chiamava *homme affreux* (cfr. VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV, Supplément, Ecrivains français)*, né che Voltaire si accosti al modo di ragionare di Suárez quando contro Bayle nega che una società di atei possa sussistere (*Dizionario filosofico*, (1764), Milano 1966, v. *Ateo, Ateismo*, pp. 54-56).

(111) Cfr. nt. 69.

(112) La corrispondenza formale tra il pensiero utopico e la scolastica razionalista spagnola, è così precisa che Suárez giunge ad affermare (nel *De legibus*, (1612), l. III, c. 1, n. 3; ed. Vivès, V, 177: cfr. n. 12, p. 179) che la società, e dunque l'autorità che la regge, è legittimata dal fatto che solo attraverso di essa la natura umana giunge alla sua perfezione. Suárez intendeva però quella che Bruno e Spinoza avrebbero chiamato natura *naturata* (individuale), e ne collocava la perfettibilità secondo la dimensione dell'esistenza individuale (donde la centralità del problema pedagogico per i gesuiti) e secondo quella geografica (i precetti universali della ragione naturale appaiono inesistenti presso i popoli meno colti e civili perché essi non sono tutti facili a conoscersi, *ibidem*, l. II, c. 8; V, 115), donde il sostrato missionario della coloniz-

tima si inflaziona a tal punto, obliterando la fede, da non avere più valore di quanto ne conserva l'inflazionata fede luterana che ha obliterato le opere: gli *autodafé* esprimono (persino nel macabro e involontario umorismo del nome) questo capitolo dell'eterogenesi dei fini. L'universalismo neoscolastico non porta alla dura tolleranza di Moro, di Sarpi o di Pascal, ma al disperato universo del Grande Inquisitore: la carità si pietrifica in un irenico e modernissimo ecumenismo « pluralista », che nella sua neutralità da carro armato può servire qualunque progetto ecclesiastico o politico.

Non riuscendo a superare la contesa, fu semplicemente soppressa, per decreto della ragione, la materia del contendere. C'è una profonda correlazione tra gli sforzi della scolastica spagnola olandese e tedesca per costruire un diritto internazionale che limitasse la guerra tra le potenze « cristiane » e al tempo stesso regolasse « civilmente » la selvaggia concorrenza commerciale e coloniale, e la monumentale sterilizzazione della teologia operata da Suárez attraverso la sua traduzione nei termini « neutrali » dell'epistemologia del suo tempo, la metafisica.

Questo spiega come il problema capitale fosse l'eliminazione delle contraddizioni, nelle Scritture come nel mondo fenomenico, e come di conseguenza proprio nel Seicento la retorica, madre della dialettica, abbia avuto una nuova fioritura. Di fronte alla suprema contraddizione del Verbo che si fa Carne, l'unica risposta razionalmente possibile è la ri-transustanziazione della carne in verbo: il che, se si riflette attentamente alle tesi di McLuhan (113), è precisamente ciò che si è verificato attraverso l'esplosione della « galassia Gutenberg ».

Le invisibili mura di carta erette attorno ad una città che non era né di Dio né dell'uomo, sono state più invalicabili dei *Lager* fantasticati dal « nietzschiano » Campanella. La prova generale all'evangelizzazione della Cina, allestita dai gesuiti in Paraguay, fallì perché non fu realizzata l'alfabetizzazione che ne costituiva il primo presupposto.

---

zazione. Che il materialismo dialettico, attraverso l'idealismo, abbia considerato nel medesimo modo la stessa *natura naturans*, e l'abbia concepita secondo la dimensione storico-temporale (per dir meglio: secondo lo spazio fra termini verbali dialetticamente considerato), cioè in senso storico e classista anziché geografico e razziale, non cambia questo fondamentale atteggiamento pedagogico e propagandistico verso il reale, bensì l'estende a quella dimensione totalitaria che è pensabile soltanto dopo aver proclamato l'assassinio di Dio.

(113) Cfr. M. MCLUHAN, *op. cit.*, p. 77: « Se gli scolastici, con la loro complessa cultura orale, avessero capito la tecnologia di Gutenberg, avrebbero potuto creare una nuova sintesi dell'insegnamento scritto e orale, anziché ritirarsi dal gioco permettendo così alla pagina puramente visiva di attribuirsi tutti i compiti dell'insegnamento. Essi non seppero affrontare la nuova sfida visiva della stampa; e la conseguente espansione o esplosione della tecnologia di Gutenberg fu, sotto molti aspetti (come certi storici, Mumford per esempio, incominciano ora a spiegare) un impoverimento della cultura».

5. Sterilizzazione della teologia e secolarizzazione dell'eschaton

La sterilizzazione della teologia operata dal razionalismo neoscolastico attraverso la sua secolarizzazione nella metafisica, comportava inevitabilmente l'identificazione dell'escatologia con la storia. L'atteggiamento spirituale nei confronti della storia veniva così in un certo senso risolto nell'atteggiamento ideologico e politico dello storico di professione: a seconda di questo, nella razionalità della storia — e della società, che attraverso la storia l'uomo costruisce — si sarebbe dunque vista la conferma conservatrice oppure la negazione rivoluzionaria del compimento dell'*eschaton.* Risolutiva diventava, al posto della verità, la scelta di campo.

Questo atteggiamento intellettuale pur così diverso nei suoi risultati ideologici e politici, ha finito per ricevere una medesima e ambigua denominazione: storicismo.

E' probabilmente esatto affermare che per la sua così radicale laicità lo storicismo non trova facile corrispondenza analogica in esperienze culturali diverse da quella occidentale. Ma occorre meditare sulla troppo facile affermazione che esso caratterizzi la cultura moderna come quella essenzialmente dominata dalla coscienza del tempo. Se fosse veramente così non ci si spiegherebbe lo straordinario attivismo che ha esteso la civiltà occidentale su tutta la terra e che ha immaginato l'universo cosmico.

E' giusto considerare politicamente « sospetta » la neutralità di quella cenerentola tra le scienze che è la geografia, e nella cui apparente secondarietà si esprime la dimensione spaziale e colonialista dell'imperialismo intellettuale (114): basti pensare alle radici ideologiche della geopolitica (115).

Ma è la storia stessa, oggi, che si risolve in geografia: cos'altro c'è, infatti, dietro al rifiuto di riconoscere significanza — e perfino esistenza — agli eventi, proclamato dall'*histoire totale?*

Montesquieu, e prima ancora Erodoto e Ibn Khaldun, sono già al termine di quella strada che Bossuet, Voltaire e Schlözer avevano appena cominciato ad intraprendere.

---

(114) Y. LACOSTE, *La geografia,* in *La filosofia delle scienze sociali, cit.,* pp. 162 ss.

(115) Il termine fu coniato da Rodolfo Kjellén (*Staten als Lifsform,* 1916), ma il nucleo fondamentale di questa teoria politica ed economica può farsi risalire a Friedrich Ratzel, (*Politische Geographie,* 1897), che concepì lo Stato in termini completamente biologici, come un organismo che si sviluppa soprattutto secondo la dimensione dello spazio. Nonostante questa scuola di pensiero, riunita in Germania attorno alla *Zeitschrift für Geopolitik* diretta da Karl Haushofer, si sia ricollegata alle esperienze politiche contemporanee del fascismo e del nazismo (sebbene Haushofer sia morto in un *Lager*), essa esprime un rapporto profondo con i movimenti democratici di massa del secolo XX, e, conseguentemente, con i loro antecedenti del XVIII e XIX. L'originaria concezione patrimoniale e personale dello Stato, di cui è un relitto il concetto della sua personalità giuridica, si è progressivamente trasformata in una concezione organica, in cui il territorio viene considerato parte integrante del concetto stesso di Stato, assieme al popolo.

Il marxstrutturalismo di Althusser esprime, distruggendolo, l'ultima coerenza del materialismo storico, ed è quasi logico che la suprema *ratio* della dialettica sia espressa da un arcipelago.

La dialettica è tutta pensata per negare il tempo. Essa lo impiega come espediente geometrico, per sdoppiare artificiosamente i termini della contraddizione, come in un'autopsia (116).

« Dicono (i marxisti): "la nostra dialettica si oppone alla logica classica perché è logica in movimento". Puro equivoco. La loro dialettica è della logica *sul* movimento, esattamente sul movimento della storia; cosa per la quale Vico e Comte non hanno avuto bisogno di aspettarli. In tanto che logica, essa non è affatto movimento, dato che la logica obbedisce a principii fissi, ai quali essi stessi debbono assoggettarsi. (...) Poiché ogni parola immobilizza la cosa che designa, *fosse questa anche il movimento,* per il fatto che la considera identica a sé stessa mentre la designa, ne viene di conseguenza che un razionalismo che pretendesse dare il movimento stesso, sarebbe un razionalismo non esprimentesi più con parole, o non procedente più per concetti, dato che il concetto, per quanto sia sfumato, per quanto abbia cura di conformarsi alla sottigliezza del reale, sarà sempre una cosa immobile » (117).

Quando Goethe contemplava con esterrefatta curiosità quell'acqua avvelenata dai cadaveri, dalle carogne e dal fango a cui pure la sete spingeva ad abbeverarsi, e che intorno a lui tutti con atroce naturalezza chiamavano « storia » (118), esprimeva probabilmente una coscienza storica ben più profonda di quella che gettava Hegel o Beethoven in ginocchio davanti al principe del mondo.

Il tempo e lo spazio sono il nostro male, perché manifestano la separazione, il difetto di quell'unità cui l'anima umana sembra così fortemente aspirare: li avvertiamo come la gramigna tra il grano. L'era della colonizzazione e della carta stampata (119) sembrò vincere lo spazio, obliterando la corporeità dell'uomo attraverso l'estensione dei suoi sensi all'esterno della sua pelle (120). Tanto più intollerabile e odioso sembrò dunque il tempo. La sua croce apparve troppo pesante ad una dimensione cristiana decapitata della fede e ridotta all'etica della compassione: dunque, paradossalmente, l'odio per la gramigna fu più forte dell'amore per il grano. Il tempo fu esorcizzato, benedetto come *eschaton.* Cristo non fu più il segno di contraddizione tra le due Città, ma tra coloro che avevano messo

(116) Cfr. A. GLUCKSMANN, *op. cit.,* p. 74.

(117) Cfr. J. BENDA, *Tre idoli romantici,* (1948), Firenze 1950, pp. 132 e 134.

(118) Cfr. P. CITATI, *Goethe,* (1970), Milano 1977, pp. 38 ss.

(119) Cfr. M. MCLUHAN, *op. cit.,* pp. 87 ss.

(120) Cfr. M. MCLUHAN, *op. cit.,* p. 57: « Lewis Carroll faceva osservare che, man mano che le carte geografiche diventavano più particolareggiate e più estese, tendevano a soffocare l'agricoltura e a sollevare le proteste degli agricoltori. Perché allora non usare la terra come carta geografica di sé stessa? ».

la difesa di un Regno già compiuto sulle bandiere dei propri reggimenti, e coloro che si erano attribuiti il compito della sua instaurazione.

La guerra dei Trent'anni amplificò gli orrori delle guerre di religione del XVI secolo, introducendovi una moderna dimensione « totale » sconosciuta al Medioevo e che corrispondeva per importanza storica e clima ideologico-religioso alla guerra del Peloponneso. Il secolo di Luigi XIV, quel Regno del Sole che Campanella, alla fine della sua vita, aveva salutato, si chiuse nel sangue di due guerre gigantesche — quella della Lega d'Augusta e quella per la Successione spagnola — che per la combinazione di Ragion di Stato e fanatismo ideologico, per la distruttività economica e demografica, per il numero stesso dei combattenti — il più alto in assoluto, fra tutte le guerre fino ad allora combattute — anticiparono il significato delle guerre mondiali del XX secolo.

« Le grandi guerre del presente — diceva Nietzsche — sono le conseguenze dello studio della storia » (*Aurora,* 180). Forse voleva dire che, una volta identificata la pace di Cristo con quella del mondo, anche la sua spada era divenuta quella del mondo.

(continua)

VIRGILIO ILARI

RASSEGNE

INFALLIBILITA' DEL MAGISTERO ORDINARIO UNIVERSALE E CONTRACCEZIONE

Due moralisti americani assai noti, John C. Ford e Gerald Kelly, studiarono nel 1963, precisamente cinque anni prima della promulgazione dell'enciclica *Humanae vitae,* il grado di certezza e di verità che si dovrebbe attribuire, in campo teologico, alla dottrina cattolica tradizionale riguardante la moralità intrinseca e grave della contraccezione (1). I suddetti moralisti giunsero nel loro studio alla conclusione che questo argomento era dottrina almeno definibile, seppure non fosse stata già espressa dal Magistero ordinario universale — come loro ritenevano — in maniera *infallibilmente vera.* La stessa Chiesa anglicana aveva lasciato capire, nella Conferenza di Lambeth (a. 1930), che si trattava di una dottrina di vecchia tradizione cristiana. Pio XI, e poi il suo successore Pio XII, in realtà non fecero altro se non *riaffermare* una dottrina che era stata già espressa in una tradizione secolare.

Perciò, arguivano Ford e Kelly, si trattava di una dottrina la quale, secondo il modo in cui veniva proposta, era normativa per la condotta dei fedeli. Sarebbe inconcepibile che la Chiesa cattolica, assistita dallo Spirito Santo per la conservazione della dottrina e della morale evangelica, avesse affermato esplicitamente in numerosi interventi, tra il 1816-1963 (da quando cominciò a sentirsi come problema più o meno reale e urgente quello della regolarizzazione delle nascite), che gli atti anticoncettivi sono una violazione oggettiva grave della legge di Dio, se non fosse così realmente. Col suo intervento sbagliato avrebbe dato origine ad innumerevoli peccati mortali, che non ci sarebbero stati senza tale intervento, con le loro tremende conseguenze. La promessa

(1) John C. Ford and Gerald Kelly, S.I. *Contemporary Moral Theology*. vol. 2, *Marriage questions* (Westminster, Md., Newman), 1964 pp. 263-271.

fatta da Gesù Cristo alla Gerarchia della Chiesa non è compatibile con un simile errore del Magistero.

Uno dei suddetti moralisti, P. Ford, in collaborazione col noto filosofo e padre di famiglia Germain Grisez, professore di Filosofia nel Campion College dell'Università di Regina (Kelly morì nel 1964), si è proposto di approfondire questo problema, convinto che, alla dottrina tradizionale della Chiesa circa la gravità della contraccezione convenga la nota teologica dell'infallibilità, in virtù del magistero ordinario universale della Chiesa. Da ciò deriva una conseguenza che serve per giudicare quanto erano infondate le discussioni che ebbero luogo, dieci anni fa, intorno all'*Humanae vitae,* e che ancora appaiono in pubblicazioni cattoliche. Se si dimostra che quella dottrina era stata già infallibilmente insegnata dalla Chiesa, si potrà progredire nella sua conoscenza ed espressione, e non sarà sufficiente accoglierla con quel semplice rispetto religioso di mente e di volontà, che non esclude la sospensione del consenso e neppure il disaccordo personale prudentemente fondato, ma si dovrà ammettere senza condizioni come dottrina indefettibile, e vera per sempre (2).

L'intento dei due autori è interessante e molto opportuno. Essi, giustamente, si meravigliano che la maggior parte delle reazioni e prese di posizioni a favore, e soprattutto in contrario, nei riguardi dell'enciclica, si facessero in principio, e seguitino a farsi tuttora, senza soffermarsi a esaminare se si tratta di una dottrina che possa presentarsi con la nota dell'infallibilità. Ciò, non in virtù dell'atto di promulgazione dell'*Humanae Vitae* (perché come tale non fu più categorica, e fu molto meno solenne e con minore apparenza definitoria della *Casti connubii,* nel suo punto centrale), ma in virtù delle condizioni che accompagnano la sua proposizione da parte del magistero ordinario universale dei Papi e dei Vescovi dispersi nel mondo.

Per giungere alla conclusione ricavata dal loro studio, gli autori fanno un'analisi profonda, con maggior chiarezza di quella che si riscontra nei documenti precedenti, delle condizioni che indicò il Concilio Vaticano II riguardanti le dottrine di fede e di morale, perché le si debba considerare come proposte infallibilmente dal magistero ordinario della Gerarchia dispersa nel mondo. Se si dimostra che le dette condizioni si riscontrano nella dottrina della Chiesa riguardante la contraccezione, sarà necessario rivedere molte posizioni prese nei riguardi dell'*Humanae vitae.*

(2) *Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium* in Theological Studies 39 (1978), 258-312.

nubilemus deo salutari nostro

Beati qui in lege tua ingredi

ñ PRINCIPIO fecit de

et terram et creauit me

in imagi nem et simili tu

Formauit igitur don

limo terre et inspirauit

Lettera I.c. 82 v.

Responsorio I notturno della Domenica di settuagesima. Cristo con libro. mm. 115 di altezza. Colori: aureola con croce bianca in campo giallo; tunica verde; mantello blu; capelli e barba castani, filettati di nero; fronte, gote, mani e piedi filettati di rosso.

Non si tratta, dunque, di esaminare se questa dottrina sia stata rivelata da Dio, benché non manchino indizi nella Sacra Scrittura, nella tradizione patristica, nel Magistero stesso della Chiesa e nel giudizio di molti teologi, per ritenere che, almeno implicitamente, è indicata nella Bibbia. Neppure si tratta di comprovare se Pio XI ebbe intenzione di pronunciare una definizione *ex cathedra,* come alcuni pensarono allora. Benché si affermi decisamente che la dottrina non è né rivelata né proposta dalla Chiesa in forma definitoria con definizione solenne; benché si accetti che l'enciclica *Humanae vitae,* in quanto tale, non insegna infallibilmente (3) pur tuttavia si dovrà riconoscere che la sua dottrina sulla contraccezione è infallibile, qualora si verificassero le condizioni indicate nella Costituzione *Lumen Gentium n. 25, 2,* perché una dottrina della Chiesa sia infallibile:

> « Quantunque i singoli Vescovi non godano della prerogativa dell'infallibilità, quando tuttavia, anche dispersi per il mondo, ma conservando il vincolo della comunione tra loro e col Successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e morale convengono su una sentenza da ritenersi come definitiva, enunziano infallibilmente la dottrina di Cristo ».

Alla fine del brano vi è un richiamo alla nota 40, la quale rimanda a quattro documenti che illustrano il significato e la portata del testo stesso; quindi gli autori espongono il suo valore alla luce dei sopraddetti documenti e dimostrano che esso ha piena validità applicato alla dottrina della contraccezione.

Un accurato esame sulla formazione definitiva del testo conciliare, su ciò che riguarda i motivi che determinarono certe modificazioni dello schema di base, ci manifesta che i Padri conciliari vollero espressamente dare un'estensione del Magistero infallibile della Chiesa maggiore di quella che veniva data nello schema primitivo, sia riguardo all'oggetto, sia riguardo al soggetto. Riguardo all'oggetto, il Magistero non rimase limitato alle verità rivelate, ma si estese anche alle verità *necessariamente congiunte alla rivelazione;* e riguardo al soggetto, oltre il Supremo Magistero straordinario delle definizioni solenni, esso comprese anche il *Magistero ordinario e universale dei Vescovi.* Nello

(3) Tutti ammettiamo che la dichiarazione dell'enciclica Humanae vitae, n. 14, in quanto tale, non esprime una definizione pontificia infallibile. Ma sembra che molti, né allora né poi, si domandarono se la dottrina ivi esposta da Paolo VI in forma esplicita e categorica, non sia infallibile per un'altra ragione: perché è riaffermazione autentica di una dottrina proposta da sempre dal magistero ordinario universale come dottrina che deve essere mantenuta e accettata.

stesso senso, per evitare un'altra possibile limitazione dell'oggetto, si corresse il primo schema nel punto in cui esso parlava del consenso che si deve dare alle verità proposte dal Magistero, *congiunte con la rivelazione.* Oggetto dell'infallibilità possono essere non solo le verità contenute nella rivelazione, che *si debbono credere,* ma anche altre affermazioni in materia di fede e di morale, che *debbono essere ammesse* quando vengono insegnate dall'episcopato universale. Non è necessario che esso le proponga *in quanto « testimone della fede »,* in senso stretto, come si leggeva nel primo schema.

Il Concilio indicò una condizione molto importante con una formola nuova: perché il Magistero ordinario universale enunzi infallibilmente la dottrina di Cristo, deve esprimere che le sue proposizioni si devono considerare *come definitive.* Così, dunque, l'infallibilità della Chiesa docente, riguardante le dottrine di fede e di morale, « si estende a tutto ciò che si riferisce al deposito della Rivelazione, consegnato a fedele custodia ed esposizione, e alle dichiarazioni, in cui il Magistero ordinario universale, come quello straordinario, dice la sua ultima parola in dottrine di fede e di morale; sono « definizioni di fede » — non divina precisamente — che debbono essere accettate con assoluta sottomissione. Così si deduce dal testo conciliare illustrato dai quattro documenti, ai quali si rimanda per averne illustrazione.

La Costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I lasciò stabilito, nel suo cap. 3, che vi possono essere verità rivelate, che debbono essere credute con fede divina e cattolica nella Chiesa, senza che ci sia la necessità di una definizione solenne, in forza della sola proposizione delle medesime per essere credute come *rivelate* nel Magistero ordinario universale.

Questo può, di conseguenza, obbligare i fedeli ad atti di fede senza che ci sia bisogno della dichiarazione solenne straordinaria.

Il Dottore della Chiesa San Roberto Bellarmino, nel punto che indica la nota del Concilio, afferma contro i protestanti che, nella Chiesa, tanto l'universalità dei credenti *come il Collegio episcopale, non possono sbagliare* nelle cose assolutamente necessarie alla salvezza o in quelle che vengono proposte ad essere credute o praticate, benché non siano contenute espressamente nella Sacra Scrittura.

Nel progetto di Costituzione sulla Chiesa, rielaborata da P. Kleutgen per ordine del Concilio Vaticano I, si proponeva, perché fosse definito, che, in una Chiesa stabilita dal Dio vivo come colonna e fondamento della verità, non è possibile l'errore, né in ciò a cui crede l'universalità dei fedeli, né in ciò che propone il Magistero nella sua funzione docente. « Pertanto tutte quante

le proposizioni in materia di fede e di costumi, che si professano e si trasmettono, insegnate come indubitabili dai Vescovi dell'Orbe... debbono essere considerate come infallibilmente vere », allo stesso modo che le definizioni *ex cathedra* del Papa.

Con l'illustrazione che danno al testo conciliare questi riferimenti, si possono indicare facilmente le quattro condizioni necessarie all'infallibilità del Magistero ordinario universale:

— i Vescovi, dispersi nel mondo debbono esercitare la loro funzione docente in comunione fra di loro e col Papa;
— la dottrina deve riguardare la fede o la morale e deve essere proposta come insegnamento ufficiale, non come sentenza particolare di un Vescovo-teologo;
— l'episcopato, nella sua totalità morale, non matematica, deve coincidere in una medesima sentenza;
— esso deve proporre la sua dottrina pronunziandosi su di essa in modo non provvisorio, ma definitivo.

Quando si realizzano queste condizioni, esiste la prova che una credenza di tutta la Chiesa, sulle suddette materie, è conforme alla realtà e infallibilmente vera nel suo contenuto *(effatum infallibile)*, quantunque non sia stata definita con un atto particolare infallibile *(effatio infallibilis)*.

E' chiaro che essendo la credenza infallibilmente vera, lo è da sempre e per sempre; mai anteriormente potè essere né fu proposto il contrario; né mai, in avvenire, potrà modificarsi il suo contenuto proprio, benché possa esso essere completato ulteriormente, o proposto in modo più adeguato allo sviluppo della cultura umana.

Al Magistero universale ordinario dei Vescovi, manifestato in ripetute dichiarazioni e risposte, corrisponde generalmente per parte del popolo di Dio, (dei teologi, degli scrittori e dei fedeli), un'accettazione che si traduce in varie manifestazioni sociali e religiose.

In questo senso il Concilio Vaticano II riafferma un'altra verità correlativa, contenuta nella tradizione secolare, quando dice che « l'universalità dei fedeli..... non può fallire nella sua credenza... quando ... manifesta l'assenso universale nelle cose riguardanti la fede e i costumi » (4).

Questa dottrina sull'infallibilità del Magistero ordinario universale, sia quando insegna di proposito, sia quando esprime la convinzione della Chiesa, non è sostanzialmente nuova. I cristia-

(4) Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 12, 1.

ni hanno creduto sempre che i successori degli Apostoli, proclamando la dottrina di Cristo, godono del carisma della verità, anche quando la insegnano dispersi nel mondo. Già nel secolo V, San Vincenzo di Lerins cercò di formulare le condizioni richieste per l'infallibilità del magistero ordinario universale, insistendo al tempo stesso sulla possibilità di un progresso ulteriore nella proposizione e nella conoscenza più perfetta del suo contenuto (5).

Passando dalla considerazione di queste condizioni generali all'applicazione che esse possano avere nella dottrina ecclesiastica circa il presente problema, i nostri autori sostengono che la condanna della contraccezione come intrinsecamente e gravemente peccaminosa possiede le condizioni necessarie per essere ritenuta infallibilmente vera. E' dimostrato infatti che, almeno fino all'anno 1962, i Vescovi della Chiesa universale affermarono e sostennero, come dottrina certa e definitiva, che la contraccezione è un disordine grave. Le esplicite dichiarazioni di Pio XI, di Pio XII e di Paolo VI lo confermarono alla luce della dottrina e della credenza precedenti della Chiesa.

Sin dalla prima menzione di tale argomento nella teologia cristiana, tanto i padri dei primi secoli, sia quelli orientali (Epifanio e Giovanni Crisostomo), sia quelli occidentali (Agostino e Girolamo), come pure i Vescovi (Cesareo di Arles, Martìn de Braga), i canonisti commentatori del Decreto, i teologi testimoni e portavoci della dottrina ufficiale della Chiesa, quando si riferirono alla contraccezione, parlarono di essa, senza alcuna discrepanza, come di atto gravemente immorale.

Quando inoltre, agli inizi del secolo XIX (1816), cominciò a manifestarsi l'abuso del matrimonio come problema più o meno sentito e diffuso tra i fedeli, le dichiarazioni dei Vescovi, all'unisono con quelle della Santa Sede, in riferimento all'insegnamento tradizionale dei teologi, proponevano come dottrina definitiva e vincolante della Chiesa — non come opinione provvisoria — che la contraccezione (allora praticata in forma di onanismo), è peccato mortale (6).

Ancora di più, sin dall'inizio del secolo XX, già prima dell'istituzione delle Conferenze episcopali, diversi episcopati di nazioni molto importanti ed influenti come la Germania, il Belgio, gli Stati Uniti, la Francia, l'India, pubblicarono condanne collettive dell'onanismo; lo stesso avevano fatto ripetutamente il Santo Ufficio e la Penitenzieria, con espressioni molto forti, dichia-

(5) *Commonitorium primum*, c. 2 e 23, in PL 50, 639-640; 667-669.

(6) Cfr. *John T. Noonan, Contraception, A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists* (Cambridge, Mass., 1965). I dati storici, in quest'opera, sono più accettabili di parecchie delle sue interpretazioni.

rando il fatto intrinsecamente cattivo e gravemente peccaminoso (7). Questo fatto storico è così notorio, che può essere proposto *come caso tipico di un esercizio del Magistero ordinario universale dei Vescovi dispersi nel mondo.* Così che, quando Pio XI e Pio XII ritennero ed affermarono l'esistenza di un consenso nella Chiesa, non si verificò nessuna reazione negativa; anzi, si notò presso i pastori un grande zelo a promuovere la dottrina gravemente vincolante della *Casti Connubii.*

La dottrina manifestata dal Magistero ordinario universale si presentava, inoltre, come assoluta e definitiva. Nessuno la considerò come provvisoria o come condanna di un disordine senza conseguenze gravi, e che potesse essere ritenuta come discutibile, non necessaria alla salvezza. Anzi, era ritenuta a volte come dottrina rivelata in riferimento a diversi testi biblici, con la conseguenza evidente di proporla come assolutamente indiscutibile. Le dichiarazioni di Pio XI, di Pio XII e di Paolo VI debbono essere interpretate in questo contesto. Esse ripropongono la dottrina già espressa dal Magistero della Chiesa, precisandola, confermandola e dichiarandone l'importanza.

Gli autori non discutono se la condanna della contraccezione si trova o no espressa nella Sacra Scrittura come divina rivelazione. Nondimeno indicano che quando uno si appella alla Rivelazione per confermare quello che asserisce, richiede, implicitamente un assenso di fede divina; e quindi propone *a fortiori* che una tale dottrina deve essere professata definitivamente.

Pio XI, parlando come Vicario di Cristo e come responsabile della purezza della sua dottrina, presentò la contraccezione come peccato contro la natura razionale, e come peccato da evitarsi quale condizione per l'eterna salvezza. Lo vedeva riprovato da Dio nella Sacra Scrittura (Gn. 9-10), come lo intese Sant'Agostino, e invocò la tradizione costante e mai interrotta di questa dottrina nella Chiesa, sin dai suoi inizi (8). Pio XII, riassumendo la dottrina del suo predecessore, proclamò di nuovo — per ciò stesso, con riferimento implicito alla tradizione — la legge fondamentale che regge l'esercizio della vita coniugale. Il carattere definitivo della dottrina è evidente, dal momento che le si attribuisce l'immutabilità analoga a quella dello stesso Gesù Cristo: « Questa dottrina è valida oggi come ieri, e lo sarà ugualmente domani e sempre » (9).

Paolo VI ha confermato di nuovo, nella sua enciclica *Huma-*

(7) Cfr. M. Zalba, *Circa ordinem rectum in usu matrimoni episcopi per orbem quid tradiderint,* in Periodica de re morali 56 (1967) 61-87.

(8) Enciclica *Casti connubii,* in A.A.S. 22 (1930) 559-600.

(9) Allocuzione alle ostetriche, ibid., 43 (1951) 843.

nae vitae, questa dottrina del Magistero ordinario, « fondata sulla legge naturale, illuminata e arricchita dalla rivelazione divina » (n. 4). Egli non potè accettare alcune conclusioni della Commissione pontificia, che aveva studiato questi problemi, principalmente perché « si allontanavano dalla dottrina morale sul matrimonio, proposta dal Magistero della Chiesa con costante fermezza » (n. 6). Posteriormente faceva riferimento all'intenzione creatrice di Dio « costantemente insegnata dalla Chiesa » (n. 10). Le norme della legge naturale, egli osserva, ricevono interpretazione dal Magistero costante della Chiesa (n. 11). Questa non stabilisce dette norme e non le può mutare, avendo soltanto l'incarico di custodirle e d'interpretarle (n. 18). La dottrina della Chiesa sulla contraccezione « promulga la legge divina » (n. 20), ed espone le esigenze inviolabili della medesima (n. 25). La dottrina tramandata sulla contraccezione è « parte della dottrina salutare di Cristo », che il Magistero propone, sicuro dell'assistenza dello Spirito Santo di Dio (n. 29) (10).

Nessuno dei tre Papi ha detto che si tratta di dottrina infallibilmente espressa e contenuta nel Magistero universale della Chiesa. Tuttavia le loro dichiarazioni non solo sono compatibili con quel criterio, ma lo appoggiano fortemente. Essi non potrebbero esprimersi come fanno, se non sentissero implicitamente che ciò che loro dicono è dottrina infallibile, che la Chiesa deve conservare inalterabile (11).

Passando a considerare alcune obiezioni, i nostri autori riaffermano la loro convinzione, vale a dire, che la dottrina della Chiesa sulla contraccezione, sia o no contenuta nella rivelazione, appartiene a quelle verità morali, senza la cui inclusione nelle attribuzioni del Magistero autentico, non potrebbe essere conservato fedelmente il deposito della rivelazione.

(10) A.A.S. 60 (1968) 481-503.

(11) Rivolgendo la parola al Centro italiano femminile e riferendosi al problema della regolazione delle nascite, il Santo Padre affermava: « Il Magistero della Chiesa non può proporre norme morali, se non quando è certo di interpretare il volere di Dio; e per raggiungere questa certezza la Chiesa non è dispensata dalle ricerche, né dall'esame delle molte questioni da ogni parte del mondo proposte alla sua considerazione » (A.A.S. 58, 1966, 219). Un anno prima aveva detto allo stesso proposito: « Il pensiero e la norma della Chiesa non sono cambiati; sono quelli vigenti nell'insegnamento tradizionale della Chiesa... né può essere considerata non vincolante, quasi che il Magistero fosse ora in stato di dubbio, mentre è in un momento di studio e di riflessione... » (A.A.S. 58, 1956 1169-1170). Finalmente, nell'accorato discorso del 31 luglio 1968, pronunciato pochi giorni dopo la promulgazione dell'enciclica *Humanae vitae*, avendo riferito lungamente il penoso travaglio della sua preparazione, disse che, al termine delle lunghe consultazioni, riflessioni e preghiere, « non abbiamo avuto dubbio sul Nostro dovere di pronunciare la Nostra sentenza nei termini espressi dalla presente Enciclica » (A.A.S. 60, 1968, 529).

Esaminano in seguito l'evoluzione iniziatasi nel 1963 a favore di un possibile cambiamento riguardante questo punto particolare della morale coniugale. Senza contraddire sostanzialmente la dottrina tradizionale si potrebbero ammettere, a giudizio di alcuni, certi atti anticoncettivi. I due valori fondamentali, procreazione e rettitudine degli atti propri del matrimonio, potrebbero ottenersi in conformità con la dignità umana e nella migliore armonia coniugale, sacrificando, per buone ragioni, la fecondità biologica di alcuni atti ad altri valori superiori del matrimonio ed a favore della vita coniugale nel suo insieme.

La risposta dei nostri si mantiene sul piano teologico, senza dubbio il più valido quantunque esso non sia il più convincente per alcuni. Nelle questioni matrimoniali lo sviluppo della dottrina può essere complesso e fare progressi anche riguardo alla stessa moralità della vita coniugale. Ma il progresso delle nostre conoscenze non potrà mai essere *in contraddizione* con ciò che la dottrina del Magistero universale della Chiesa ha stabilito definitivamente. Insistendo nel valore della procreazione e respingendo i motivi egoisti ed edonisti, il Magistero ha insegnato, senza nessuna variazione, che ogni tentativo d'interferire nella naturale efficacia biologica della vita coniugale è contrario alle disposizioni divine e gravemente peccaminoso *in se stesso.* Non in ragione dei fini o delle circostanze che l'accompagnano, e che soltanto possono aggravare o diminuire o mantenere inalterata la colpa.

Paolo VI non contraddice al Concilio Vaticano II, anzi lo illustra e lo completa quando, dopo aver citato la sua ripetuta affermazione che, « il matrimonio..... viene ordinato dalla sua stessa natura alla procreazione e all'educazione della prole » (H.V. 9, 5; cfr. G.S. 48, 1; 50,1), precisa che non si tratta del matrimonio in generale o globalmente, ma del matrimonio nell'attuazione concreta degli atti singoli (H.V. 11).

Diverse altre obiezioni meritano l'attenzione e ottengono la risposta dai nostri autori. Se la contraccezione è immorale in forza della legge naturale — si dice —, per dimostrarlo basta la ragione umana, e non si vede perché debba intervenire il Magistero ecclesiastico. L'obiezione però non ha tenuto presente:

— che, in questo caso, non si parlò di legge naturale fino al secolo XIX;
— che sin d'allora il Magistero si riferisce ad essa, principalmente, per indicare l'obiettività della legge morale;
— che l'etica naturale, determinabile teoricamente dalla ragione umana, nella pratica ha bisogno, non poche volte, della luce che riceve dalla rivelazione e dal Magistero;

— che la Chiesa, in questa stessa enciclica, rivendica la sua missione di custodire e d'interpretare ogni legge morale, non soltanto evangelica, ma anche naturale (H.V. 18, 1 cfr. n. 4), come aveva fatto il Concilio, richiedendo la docilità delle coscienze « al Magistero della Chiesa, che interpreta con autorità la legge, alla luce del Vangelo » (G.S. 50, 2; cfr. 51).

Ad un'altra osservazione riguardante diversi errori e rettificazioni del Magistero nel discorso della storia, rilevando che potrebbe accadere lo stesso nei riguardi della dottrina sulla contraccezione, i nostri autori, sebbene diano forse troppo peso alla consistenza di tali errori, rispondono insistendo nella loro considerazione teologica fondamentale, e notando che:

o le rettificazioni non erano formalmente in contraddizione con la dottrina precedente;

o ciò che veniva proposto dal Magistero non aveva la nota di universalità;

o trovava opposizione in altri settori della Chiesa;

o non veniva proposto come definitivo, sotto la sanzione irreparabile per chi non ubbidisse. L'esempio sull'usura, così spesso citato, mostra bene la superficialità di questa difficoltà; i nostri rispondono in modo soddisfacente; tuttavia avrebbero potuto fare un'allusione al can. 1543, che sarebbe stata molto opportuna e una netta smentita alla detta obiezione.

Dato l'orientamento fondamentalmente ecclesiastico e teologico dell'articolo, si capisce come gli autori non diano importanza all'argomento fondato sul sentimento di molti uomini di buona volontà — fra i quali non pochi cristiani, anche cattolici — che non accettano la dottrina della Chiesa su questo punto. L'onestà e la rettitudine soggettiva di queste persone non sono garanzia della verità oggettiva delle loro opinioni. Per ciò che si riferisce, in particolare, al sentire dei cattolici, non si tratta del *sensus fidelium* valido a cui si riferisce il Concilio (LG 12), dipendente dalla rivelazione, conforme alla tradizione, in armonia col Magistero che Dio ha messo nella Chiesa per discernere fra la verità e le sue apparenze. Il genuino senso dei fedeli e della Chiesa non è vero *locus theologicus,* se non quando « l'universalità dei fedeli (non un settore di essi)... mediante il senso soprannaturale della fede di *tutto* il popolo... manifesta l'assentimento universale », in quanto, sotto la direzione del Magistero..., riceve la vera parola di Dio (LG 12, 1).

L'ultima e così ripetuta osservazione, che spesso riecheggia, si riferisce alle dichiarazioni di alcune Conferenze episcopali e

di alcuni Vescovi in particolare. Giustamente viene osservato dai nostri che i Vescovi, nella loro massima parte, si manifestarono a favore dell'enciclica; che fu molto limitato il numero di quelli che assunsero un atteggiamento negativo, e meno ancora coloro che contraddissero alla dottrina stessa. Riguardo alle Conferenze, nella loro stragrande maggioranza, stettero in perfetto accordo col Papa, ciascuna nell'ambiente particolare del proprio paese. Nessuna negò la competenza al Magistero nel proporre norme morali specifiche di condanna sulla contraccezione. Nessuna respinse esplicitamente la dottrina dell'*Humanae vitae.* Non accontentandosi di un accordo implicito, molte conferenze manifestarono la loro adesione ad essa, ferma ed esplicita. Gli stessi passi ambigui o forse divergenti di alcune di esse apparivano in un contesto di accettazione generale, con l'intento manifesto di sdrammatizzare l'insubordinazione temuta da parte di alcuni fedeli; detti passi avevano anche lo scopo di chiarire ai fedeli stessi la possibilità di un'opposizione non colpevole, in ordine alla coscienza soggettiva (12).

L'una o l'altra Conferenza, se non arriva a supporre che il disordine contraccettivo può essere lieve, sembra insinuare la strana idea che può essere giudicato correttamente come ammissibile, e persino obbligatorio, ciò che è oggettivamente un male grave.

I nostri ritengono che se questo fosse stato sempre l'atteggiamento di una parte del Magistero della Chiesa, non si potrebbe dire che la sua dottrina sulla contraccezione è infallibilmen-

(12) Nessuno pensi che gli autori intendano screditare alcune presentazioni dell'Enciclica *Humanae vitae,* fatte a suo tempo da diverse Conferenze episcopali. Quelle Conferenze cercavano di favorire l'accettazione dell'enciclica (che esse *esplicitamente* ammettevano) da parte dei loro fedeli. A questo proposito parlarono alcune del valore *soggettivo* della retta coscienza (per esempio la Conferenza inglese e quella tedesca), insistendo sul dovere di formarla responsabilmente e sulle condizioni necessarie per giustificarla dinanzi a Dio. Un monito particolarmente grave della Conferenza tedesca al riguardo fu purtroppo minimizzato da molti; e quella che potrebbe essere stata regola eccezionale fu presa come norma quasi generale. Altre Conferenze (pochissime invero) ebbero espressioni meno ponderate, di portata quanto meno ambigua, di non facile interpretazione coerente con l'enciclica, che certo crearono confusione sulla vera dottrina. In alcuni casi, come quello della Conferenza italiana, non mancarono teologi che travisarono il vero pensiero dei vescovi, sia in punti particolari (norma « ideale », « legge di crescita »), sia in generale, facendo distinzione tra magistero *dottrinale* del Papa e magistero *pastorale* delle Conferenze; distinzione insostenibile in quanto pretenderebbe stabilire differenze nel giudizio *morale.*

Del resto è ben saputo che i Vescovi (i singoli e le intere Conferenze) « araldi della fede », devono essere ascoltati da tutti [i loro sudditi] con venerazione, quali testimoni della divina e cattolica verità, *quando insegnano in comunione* col Romano Pontefice (Costit. *Lumen gentium* 25, 1).

te vera. Ma dimostrato con la storia precedente che tale dottrina è infallibile, e ammesso che una dottrina infallibile è sempre tale, le opinioni discordanti che si siano potute manifestare « non in comunione col Romano Pontefice » (LG 25, 1) non hanno valore e non tolgono alla dottrina tradizionale — solamente riaffermata nell'enciclica e non stabilita da essa — la sua nota di dottrina infallibilmente vera.

Certi passi di pochissime Conferenze episcopali possono richiedere un chiarimento o rettificazione; così pure l'atteggiamento di molti teologi, su questo e su altri punti della dottrina della Chiesa, ha bisogno di revisione perché, di conseguenza, abbia ad essere riformata una pratica pastorale sbagliata, e perché sia ridotta la possibilità di errore apparentemente ben fondato della coscienza di alcuni fedeli, in forza della diversità di opinioni.

M. ZALBA S.J.

FONTI CRISTIANE

UN ANTIFONARIO INEDITO DEL SECOLO XII

a cura di Alberto Boldorini

1. - Si tratta, se non proprio del più antico, di uno dei più antichi membranacei corali miniati conservati e conosciuti nel Genovesato. I codici miniati più antichi di Santa Maria di Castello, che provengono anche dai monasteri di San Domenico e dei Santi Giacomo e Filippo (1), sono della fine del XIII secolo (2); quelli di Santa Maria delle Vigne conosciuti finora sono dello scorcio del XV secolo (3), come quelli del capitolo metropolitano di San Lorenzo, non ancora studiati.

Attualmente il nostro antifonario si trova conservato nell'archivio capitolare di Santa Maria delle Vigne: ma appartenne sempre, fin dalla sua composizione, a tale chiesa? venne sempre conservato nel coro di essa e servì da sempre alla liturgia del capitolo?

Non inventariato, esso è sfuggito finora inspiegabilmente all'attenzione degli studiosi; non datato, (e forse la data era sui fogli, iniziale o finale, caduti) è ascrivibile, sulla base degli elementi grafici e iconografici, alla metà del secolo XII; non in buone condizioni di conservazione, con le tavole lignee di copertina spezzate e prive del rivestimento in pelle, con i numerosi strappi e le numerose cuciture in seta di vario colore, le macchie, le aggiunte marginali e le correzioni nel testo, le incollature di strisce membranacee e cartacee e con l'inserimento

---

(1) *Corali miniati di Santa Maria di Castello,* a cura di B. BAROFFIO, I.M. BOTTO, A. DE FLORIANI, A. FEDELI, L. SAGINATI, Genova, 1977, pagg. 7, 8.

(2) A. DE FLORIANI. *Le miniature dei corali di Santa Maria di Castello,* in *La Berio,* anno XV, n. 1, 1975, pagg. 30 e segg.

(3) A. DE FLORIANI, *I corali miniati di Santa Maria delle Vigne a Genova,* in *Studi di storia delle arti,* Genova, 1977, pagg. 79 e segg.

di fogli, tradisce un uso abituale e diuturno; incompleto, anche se non gravemente, per la caduta di fogli e di fascicoli, talvolta reimpiegati come copertine di registri capitolari (4), sembra il risultato della fusione di 2-3 codici distinti (5); rubricato e miniato, contiene le antifone, i responsori, e i versetti del *proprium de tempore* e del *proprium sanctorum* dalla I domenica di Avvento a tutto il tempo dopo la Pentecoste, del *comune sanctorum*, alcuni *luctus* ed un tonario, per l'apprendimento del canto gregoriano corale.

Il contenuto liturgico, ricchissimo per il testo, antifone, responsori e versetti, talvolta riportati in duplice redazione letteraria e musicale, ma numericamente limitato e ridotto nel santorale, rispetto a quello allora in uso nella chiesa genovese (6); l'aspetto iconografico, accurato e rifinito, ricco di oltre 50 iniziali miniate, con elementi naturalistici (zoomorfici, floreali e antropomorfici) e geometrici, a scomparti colorati, e di migliaia di iniziali rubricate; l'aspetto grafico testuale, in una nitida carolina libraria, se si eccettuano le aggiunte marginali e le correzioni posteriori, e quello musicale, in notazione latina, col tetragramma bicolore guidoniano rosso e giallo e a incisione metallica, unico esempio, probabilmente, finora conosciuto nel Genovesato: ci inducono ad ascriverlo ad un'area religiosa ed ecclesiastica e ad un ambiente culturale diversi da quello genovese, anche se difficilmente individuabili, della Padania o dell'Italia centrale.

Il mistero che avvolge la sua origine e la sua presenza a Genova, quando sembra che in questa città non ci fosse ancora uno *scriptorium* musicale e miniaturistico (7); la sua priorità cronologica sugli altri corali genovesi miniati conosciuti, con l'interrogativo di un suo eventuale influsso liturgico ed iconografico su di questi; l'abbondanza e la completezza del suo contenuto e la presenza di un tonario per l'apprendimento *musice artis, qualiter quisque agnoscere debeat*, che potrebbero rivelare una avvertita esigenza di riforma liturgica: sono motivi dell'interesse storico-religioso per l'antifonario di Santa Maria delle Vi-

(4) Ad esempio, una raccolta di decreti capitolari del secolo XVII è fasciata con un foglio del *comune B. Marie Virginis* (ARCHIVIO DI SANTA MARIA DELLE VIGNE, fascicolo non inventariato).

(5) Alcuni fascicoli non sono numerati; gli altri seguono due numerazioni romane distinte.

(6) D. CAMBIASO, *L'anno ecclesiastico e le feste dei Santi in Genova nel loro svolgimento storico*, in *Atti della Società Ligure di Storia patria*, XLIX, 1917.

(7) *Corali miniati di Santa Maria di Castello* cit.; G. PISTARINO, *Bartolomeo Lupoto e l'arte libraria a Genova nel Quattrocento*, Genova, 1961.

gne. Il quale, collocandosi intorno alla metà del 1100, coincide con il passaggio in Genova dalla diocesi all'archidiocesi, cioè con la separazione nel 1133 (8), dalla sede metropolita di Milano e l'erezione della regione ecclesiastica ligure comprendente oltre l'arcivescovado di Genova, le sedi suffraganee di Mariana, Nebbio, Accia, Bobbio e Brugnato.

2. - Il capitolo di Santa Maria delle Vigne è tra i più antichi ed i più importanti della Liguria, insieme a quello metropolitano di San Lorenzo. Esso esiste già nella prima metà del secolo XI, anche se non è sicuro che sia stato preceduto da una comunità di Mortariensi nell'officiare la chiesa eretta, secondo la leggenda, nel secolo VI sul luogo di una apparizione della Vergine e restaurata dalla famiglia Spinola nel secolo X (9). La prima carta riguardante Santa Maria delle Vigne è del 1103 (10). Molti canonici, nella storia del capitolo, divennero vescovi, come Bernardo *de Franchis* Bulgaro, Domenico Vachero, Domenico Valdettaro, Melchiorre Grimaldi, rispettivamente di Tripoli, di Noli e Ventimiglia, di Accia, di Brugnato; uno, Giuliano delle Rovere, divenne papa (11).

L'archivio del capitolo delle Vigne da alcuni anni ha incominciato a rivelare le parti più importanti dei suoi vari fondi: statuti, cartari, codici miniati e incunaboli (12).

Alla fine del secolo XV, e precisamente nell'anno 1499, nella sacristia delle Vigne, per l'immediato e continuo uso liturgico, oltre a numerosi candelieri, croci, turiboli, bacili e reliquie d'argento, oltre a camici, tovaglie, pianete *cum signis Gallorum* e *cum insignis clavium et pape Innocentii,* vi erano numerosissimi libri e cioè *antiphonarium comune sanctorum, antiphonarium adventus, graduale adventus, liber homiliarum et pro credo, psalterium unum magnum, psalteria duo magna, psalteria parva quatuor, liber sive manuale unum, alius liber sive manuale unum, libri duo pro processionibus, liber unus pro baptizando, — duo videlicet unum magnum et unum parvum, graduale unum sanctorum novorum, ..., gradualia magna duo secundum curiam, volu-*

(8) V. POLONIO, *Dalla diocesi all'Archidiocesi di Genova,* in *Momenti di storia e arte religiosa in Liguria,* « Fonti e studi di storia ecclesiastica » III, Genova, 1963, pagg. 5 e segg.

(9) G. AIRALDI, *Le carte di Santa Maria delle Vigne di Genova (1103-1392),* « Collana storica di Fonti e studi » dir. da Geo Pistarino, Genova, 1969, pag. VII e segg.

(10) *Ib.,* pag. 1.

(11) A. BOLDORINI, *Gli statuti del capitolo di Santa Maria delle Vigne di Genova (secc. XIV-XVII),* pagg. 8-10.

(12) A. BOLDORINI, *Gli statuti,* cit.; G. AIRALDI, *Le carte,* cit.; A. DE FLORIANI, *I corali miniati* cit.

mina quinque secundum modum —, volumen sermonum magnum, biblia una magna per illos de Grillis donata ecclesie, historie sanctorum in volumine magno, volumina librorum numero decem et octo, liber unus cantus sine tabulis, liber pro officio Corporis Christi,... (13).

Alcuni libri di questa relativamente modesta biblioteca liturgica sarebbero superstiti e si è anche tentato di identificarli (14); vedrei indicato nell'espressione *liber unus cantus sine tabulis* un corale « non rilegato », privo di tavole lignee di copertina, piuttosto che un corale privo di miniature. In questo elenco, comunque, non è possibile rintracciare il nostro antifonario.

Questo silenzio alla fine del secolo XV non significa che l'antifonario stesso non fosse più o non fosse ancora alle Vigne. Altri libri che avrebbero dovuto essere conservati in sacristia nel sec. XV non sono elencati in questo inventario come, ad esempio, gli statuti del capitolo di Santa Maria delle Vigne del 1375, nei quali si dice espressamente che *hec statuta seu capitula in formam publicam redigantur et semper in segrestia permaneant, ...*, e che *sacrista teneatur ea presentare in capitulo ter in anno, ...* (15). E questi statuti originali sono arrivati fino a noi. Inoltre, su una delle ultime carte dell'antifonario si legge, di mano del secolo XIV *Iste liber est ecclesie Sancte Marie in Vineis* (16).

Probabilmente, per la composizione e l'introduzione di corali nuovi (17), questo antifonario non venne più usato e venne tolto dalla sacristia.

(segue)

(13) *Archivio di stato di Genova,* not. *Andrea di Cairo,* sc. 75, filza 50, parte II, n. 12.

(14) A. DE FLORIANI, *I corali miniati* cit., pagg. 79 e segg.

(15) A. BOLDORINI, *Gli statuti* cit., pag. 51, n. 44.

(16) c. 284 V.

(17) A. DE FLORIANI, *I corali* cit.; pagg. 79 e segg.

POSTILLE

NEC NUNC NEC UNQUAM. — *1. « Né ora né mai! ». E' la nota risposta che diede Benedetto XV alla richiesta degli anticelibatari Sloveni. Risposta assunta e puntualizzata subito dopo dalla Sacra Congregazione dei Seminari, che collocava sullo stesso piano di un uguale vincolo indissolubile il matrimonio rato e consumato e il celibato dei sacerdoti. Il celibato sacerdotale è una legge ecclesiastica, ma ha una sua ferrea logica interna, ha una sua teologia. Il fatto che tale legge sia intervenuta dopo secoli dalla morte e resurrezione di Gesù, a codificare un comportamento spontaneo in crescendo, nulla toglie alla libertà del comportamento stesso, mentre ne garantisce e perpetua l'intrinseca bontà.* Stricto iure *il papa potrebbe abolire il celibato ecclesiastico,* de facto *non lo farà mai.*

L'incomprensione del « mondo » attuale, allargato per la circostanza anche a qualche fascia ecclesiastica, non è un motivo sufficiente per l'abolizione o l'attenuazione, circa la durata nel tempo, del celibato sacerdotale. E' una incomprensione prevista da sempre, fin dalla prima proposta evangelica della Verginità per il Regno. E' una incomprensione che continuerà a sussistere nelle varie epoche e nelle varie culture, in misure diverse, proporzionate alla crescita o alla eclissi dello spiritualis homo. *In altri tempi, e non solo nel Medioevo delle lotte popolari contro i preti concubini e scandalosi, gli anticelibatari non godevano dell'attuale comprensione e favore dell'opinione pubblica. E nessuna legge storica ci vieta di pensare che non ci possa essere, un domani (se già non fosse in atto oggi), una ri-comprensione del valore della castità e del celibato sacerdotale.*

La mentalità, il comportamento diffuso e dominante, la condizione storica, non hanno, anche a questo proposito, per principio e di per sé carattere e forza di verità e di valore. Essi diventano valide norma e legge di vita solo se non si interpretano soltanto umanamente, socialmente, materialisticamente, psicanaliticamente, ma alla luce della fede, alla luce della Parola divina, vissuta ed insegnata dalla Chiesa; cioè, solo se vengono letti con il sensus Christi *(1 Cor., 2, 16), con lo* spiritus Dei *(ib., 7, 40), con l'*unctio a Sancto *(1 Giov., 2, 20, 27), che « noi possediamo », dice l'Apostolo (1 Cor., 2, 16; 7, 40), e che il Popolo di Dio « ha ricevuto » (1 Giov., 2, 27). La Chiesa, il Popolo di Dio nella sua totalità, cioè i credenti di tutti i tempi e di tutti gli ambienti in unione col Magistero, non tanto i singoli, sono gli attori nel discernimento dei segni dei tempi.*

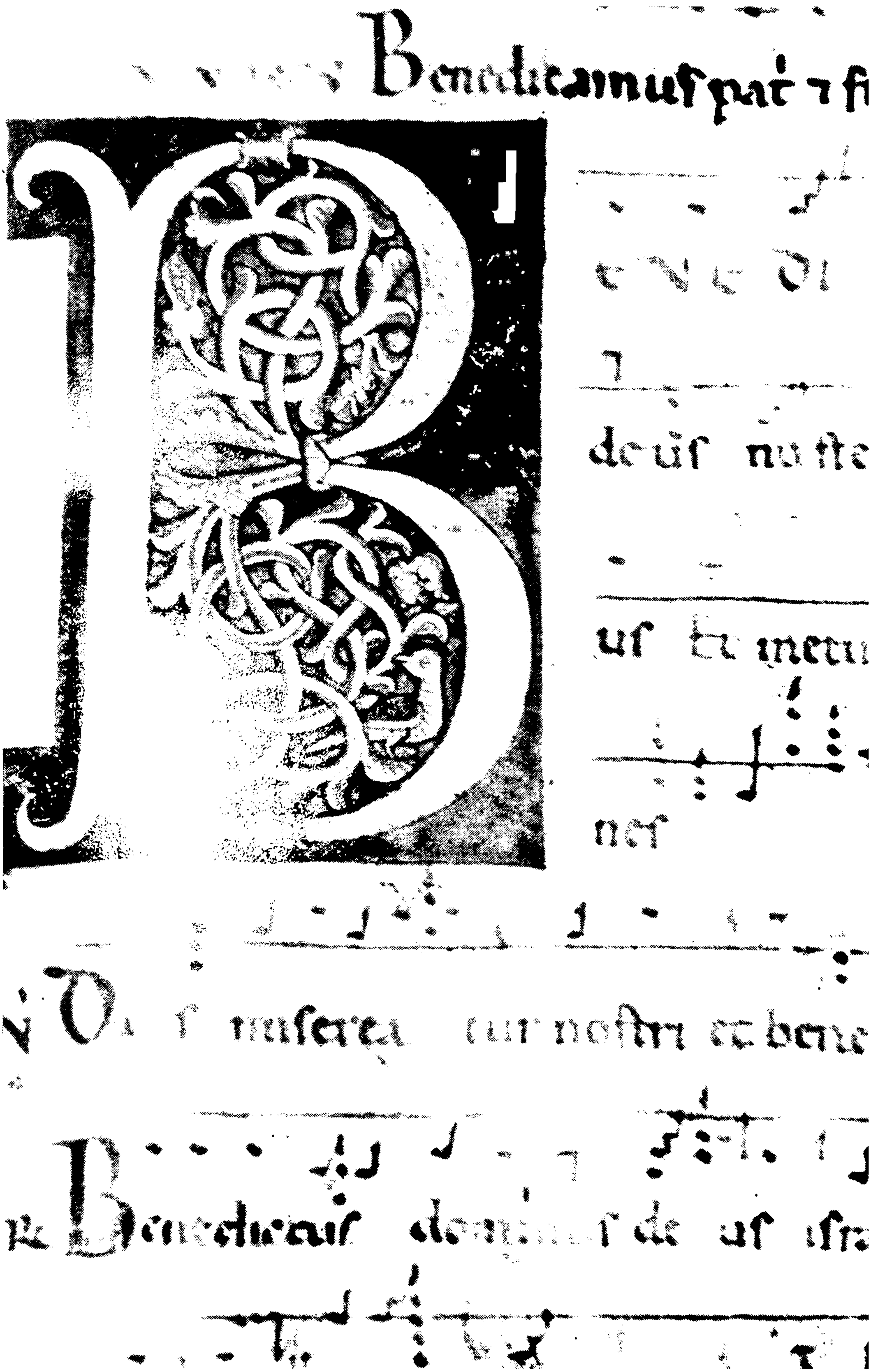
La cultura contemporanea, che ha perso la dimensione religiosa con la chiusura alla trascendenza, che rifiuta la « istituzione » sacramentale e canonica, che assolutizza l'importanza della sessualità genitale nell'edificazione della persona umana (frutti necessari e amari dell'ottimismo illuministico insieme e del pessimismo radicale, della proclamata esistenzialistica autonomia dell'uomo, e dell'antropologia psicanalitica), ha ad abundantiam *tutto quanto occorre per non dover essere assunta come « luogo teologico ». Se mai, in negativo! Dal momento che la cultura contemporanea è chiusa ai valori della castità cristiana e della Verginità per il Regno (come a tanti altri valori!), essa ne ha un bisogno maggiore, e più necessarie ed urgenti ne diventano, pertanto, la proposta chiara e la realizzazione generosa. La comprensione della castità e del celibato sacerdotale manca:* ergo, desideratur.

Una indagine sociologica, condotta duemila anni fa e interpretata con i criteri di un certo tipo di analisi oggi in voga, avrebbe sconsigliato la proposta evangelica, nella sua totalità e in particolare relativamente alla castità e alla Verginità per il Regno. (Lo stesso tipo di indagine e di analisi, però, oggi, a fatti avvenuti e a « liberazione cristiana » proclamata e non a vuoto, si sforza di dimostrare la « necessità » del cristianesimo e di Cristo, come portati ineluttabili di determinate condizioni socio-economiche). Gesù non ignorava né le percentuali, né le statistiche (Mtt., 13, 8; 19, 12); qualche volta si è anche informato sull'opinione pubblica (Mtt., 16, 13): però, non ha mai fatto dipendere dalle percentuali, o dalle statistiche, o dall'opinione pubblica, né la forma né la sostanza del suo messaggio (Mtt., 16, 13-23; ib., 19, 1-12; Giov., 6, 34-72).

2. Il messaggio di Cristo a proposito della castità e della Verginità per il Regno è « novo e aperto »: nuovo nella storia dell'umanità, per le motivazioni o causalità del tutto originali; aperto perché anche se non accessibile a tutti, non è contrario alla natura dell'uomo, genuinamente e compiutamente intesa. Per questo, cioè per le sue causalità superiori e per la sua naturalità sincera, la Chiesa ha sempre tenuto in altissima considerazione l'insegnamento di Gesù, verbale e vitale, a proposito della castità e della Verginità per il Regno. Contemporaneo degli Esseni, Cristo non ha scelto per Sé e non ha consigliato ai Suoi discepoli la vita verginale per una concezione negativa della sessualità, come peccaminosa. Pascal, quando scrive a madame Périer, sua sorella ed afferma che « le mariage est la condition la plus basse dans le Christianisme », non intende disprezzare il matrimonio e, comunque, non esprime l'atteggiamento della Chiesa.

La Sacra Scrittura, i logia *di Cristo a proposito dell'*eunukia *per il Regno, delle condizioni per la sequela di Lui, e della condizione futura dell'uomo nell'aldilà, il consiglio di San Paolo nella visione escatologica di tutto l'umano e di tutto il terreno, la causalità e la normatività della vita eletta da Cristo per Sé, sono alla base della stima, della venerazione e del culto della Chiesa per la castità cristiana, per la Verginità per il Regno e per la scelta celibataria del sacerdozio ministeriale.*

La castità è, con la carità, la fede, il gaudio e la pace, un frutto dello Spirito Santo; contrapponendosi alle opere della carne, come la lussuria, l'idolatria, l'odio e le divisioni, essa pacifica e letifica l'anima, e connota garantendola la libertà dei figli di Dio che, guidati dallo Spirito, non sono più sub lege *(Gal., 5, 13-23).*


Benedicamus patrem et fi
deus noster
us et metu
nes
Deus misereatur nostri et bene
Benedictus dominus deus israel

BIBLIOTHECA UNIV. S. PAULI, 233 MAIN, OTTAWA

Lettera B.c. 182 r.

mm. 90 x 65. La lettera B in giallo oro, racchiusa in comparti verde-giallo-blu; racemi in verde e rosso su fondo azzurro; uccello verde e rosso filettato di nero.

La castità perfetta, per cui ci si dedica al Regno dei cieli, non è intesa da tutti, è un dono, un carisma riservato a pochi, solo quibus datum est *(Mtt., 19, 10-12). Essa libera dalle situazioni per cui* si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere *(ib. 10); libera dalla tribolazione della carne, delle preoccupazioni per le cose del mondo e di piacere al coniuge e dalla divisione del cuore; ci permette, santi nel corpo e nello spirito, nella rinunzia al matrimonio e alle sue legittime gioie spirituali e corporali, di essere solleciti solo delle cose di Dio e di come piacere a Dio, con un amore unico, integro e indiviso (Gal., 7, 25-35).*

Il distacco da tutto, persone e cose, anzi l'odio per tutto, è la condizione necessaria per seguire Gesù, per essere Suoi discepoli, per essere degni di Lui (Lc., 14, 26-27; Mtt., 10, 37-39); il distacco da tutto e da tutti, per Lui, per il Suo nome e per il Vangelo, merita il centuplo e la vita eterna (Mtt., 19, 29; Mc., 10, 29-30; Lc., 14, 26-27).

La castità perfetta e perpetua colloca l'uomo in uno stato, in certo qual senso, di emulazione di vita angelica e di anticipo di vita celeste: tunc neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei *(Mtt. 22, 30); di assimilazione al Cristo Vergine, nato da una Vergine; di unione più intima e più profonda con Dio purissimo spirito (S. Tom.,* Catena aurea in Mtt. Evang., *c. 22, vv. 30-32;* S. Bonav., De perfect. evang., *q. 3, a. 3).*

La scelta verginale di Gesù per la Sua vita non fu casuale: fu una scelta voluta, per una più profonda unione col Padre, per una maggiore disponibilità apostolica verso i fratelli. La verginità di Gesù, che ha la sua esigenza nell'essere dell'unione ipostatica, nella quale la natura umana realizza una unione così intima col Verbo da perdere la propria « persona » per possedere solo quella della Seconda Persona della Santissima Trinità, si manifesta, nell'agire, in tutta la sua vita terrena, nel suo lavorare, nel suo operare miracoli, nel suo predicare la buona novella, nella sua morte e nella sua resurrezione.

La castità perfetta e perpetua, totale e irrevocabile, in forza di un vincolo giuridico indissolubile liberamente assunto, è « tra i tesori più preziosi del cattolicesimo » (Pio XII, enc. Sacra Virginitas, *25 marzo 1954, AAS, pagg. 161-191).*

3. Lo scopo del celibato è la Verginità cristiana. E questa implica, negativamente, il rifiuto della vita sessuale attraverso la castità perfetta e perpetua, e positivamente, la scoperta e l'accettazione dell'amore di Cristo, in una consacrazione plenaria di anima e di corpo, a Lui e al Suo Regno, in un amore indiviso ed esclusivo, integro ed unico, nella realizzazione della personalità umana fino ai vertici della perfezione.

La verginità cristiana è insieme consacrazione, comunione e missione.

Come lo fu nella vita di Cristo.

La legge della Chiesa che prescrive il celibato ai sacerdoti, se interdice da una parte le nozze ai chierici in sacris, *dall'altra mira a realizzare in ogni sacerdote l'immagine di Gesù, sommo ed eterno sacerdote. E conviene al sacerdozio, di natura sua, in sommo grado, la consacrazione plenaria a Dio, in luce di amore indiviso ed esclusivo, integro, unico, di anima e di corpo; consacrazione che esclude il matrimonio.*

E' proprio del sacerdote condurre i cuori a Dio, all'unione di carità con Dio. Dovrà quindi egli stesso, mediatore tra Dio e gli uomini, vivere nel modo più genuino possibile, l'unione di carità con Dio, a cui è ordinata di natura sua la verginità cristiana.

Dal momento che impersona Cristo nell'offerta del Sacrificio Eucaristico, il sacerdote deve ogni giorno offrire se stesso sull'altare, Ostia di propiziazione in Cristo e con Cristo: la Verginità cristiana attua nel sacerdote, attraverso la castità perfetta e perpetua, un sacrificio diurno e continuo, un martirio perpetuo ed incruento.

Poiché rappresenta Cristo in mezzo al gregge affidatogli, avvinto alla sua Chiesa come sposo alla sposa, il sacerdote intuisce chiara e suprema, in forza di questa rappresentanza, l'esigenza di una consacrazione plenaria di amore indiviso ed esclusivo, integro e unico; senza questa consacrazione totale, il sacerdote comprende che il ministero che esercita nella persona di Cristo risulterebbe mutilo, inefficace.

4. La Verginità cristiana, abbracciata « per mezzo di una scelta operata con matura deliberazione e magnanimità » (Conc. Vat. II, Optatam totius, *n. 10), ordinata di sua natura e direttamente all'unione di carità con Cristo, è migliore della vita matrimoniale.*

E' un dato di fede.

All'unione con Cristo mediata della vita matrimoniale, realizzata attraverso la creatura, cioè con la mediazione sacramentale dell'amore coniugale, corrisponde, nella vita di verginità cristiana, l'unione immediata e diretta, senza tramite creaturale. Alla vita di grazia del matrimonio, attuata nel e col recupero di tutte le componenti terrene della personalità umana, in particolare della sessualità, purificata dalla colpa e anche in parte liberata dalla debolezza, corrisponde una vita di grazia nella verginità cristiana realizzata fuori dalla realtà terrena, come in una « nuova creazione ».

Nel logion *di Mtt., 10, 10-12, agli apostoli che Gli fanno osservare che allora* non expedit nubere, *Gesù enuncia, probabilmente anche a difesa della propria scelta verginale, il carisma dell'*eunukia *per il Regno e la singolarità di esso.*

*San Paolo, in un brano percorso da un'alta tensione escatologica (*tempus breve est, ..., praeterit figura huius mundi*), non avendo* de virginibus *un preciso comando del Signore, dà un consiglio, corroborato non soltanto dalla sua esperienza, ma anche dallo Spirito (*puto autem quod et ego Spiritum Dei habeam*), e dice:* igitur et qui matrimonio iungit virginem suam, bene facit; et qui non iungit, melius facit *(1 Cor., 7, 25-40). La tensione escatologica deve sempre animare la vita del fedele:* cum enim Populus Dei hic manentem civitatem non habeat, sed futuram inquirat... *(Conc. Vat. II,* Lumen Gentium, *n. 44): il contesto escatologico in cui San Paolo pronuncia il suo consiglio nulla toglie quindi alla perenne validità di esso.*

Unanimi e univoci i Santi Padri esplicitano il logion *di Cristo a proposito dell'*eunukia *per il Regno e riaffermano il consiglio di San Paolo (cfr. Giov. Damasceno,* De fide orth., *IV, 24; Did. Aless.,* Contra Manich., *8; Giov. Crisostomo,* De Virgin., *10; Ambrogio,* De Virginibus, *l. I, c. 8, n. 52; Cipriano,* De habitu Virginum, *22; ...).*

Fin dai primi secoli della storia della Chiesa, concili provinciali ed

ecumenici hanno proclamato la superiorità, il melius, *della virginità sulla vita matrimoniale. A Trento si affermò:* Si quis dixerit statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam iungi matrimonio, anatema sit (Doct. de S. Matrimonii Sacramento, *DS 980). Il Conc. Vaticano II si rifà alla dottrina espressa da Pio XII nell'esortazione apostolica* Menti nostrae *(AAS, 42, 1950, pag. 663 e segg.) e nell'enciclo.* Sacra Virginitas *(ib., 46, 1954, pag. 165 e segg.) e ribadisce:* Officia et dignitatem christiani matrimonii, quod amorem inter Christum et Ecclesiam repraesentat (cfr. Eph., 5, 22, 33), alumni debite cognoscant; perspiciant autem virginitatis Christo consecratae praecellentiam, ita ut optione mature deliberata ac magnanimi, integra corporis et animi deditione Domino se devoveant (Optatam totius, *n. 10).*

La « solitudine » del sacerdote, in forza del celibato ecclesiastico, in realtà crea una unione, un coniugio tra l'anima e Cristo tale da esigere, di natura sua, un vincolo indissolubile, e che, nella partecipazione più completa alla « Vita » di Dio, negli scambi ineffabili con l'« Amore » di Dio, supplisce di gran lunga il mutuum adiutorium *degli sposi (Pio XII, enc.* Sacra Virginitas, *l.c., pag. 176 e segg.).*

La rinuncia alla sessualità genitale non impedisce il completo ed armonico sviluppo della personalità, non inaridisce di per sé gli affetti. Ci assimila a Cristo Vergine, promuove di continuo l'essere dell'uomo verso i vertici della perfezione. Gli affetti si fanno più sensibili, più puri, più disinteressati, più nobili, universali. « Nessuno nega che il celibato, come scelta personale per qualche bene superiore anche semplicemente naturale, non impedisce affatto la personalità umana nella sua piena maturazione » (Sinodo dei vescovi, novembre 1970).

Il Conc. Vaticano II esorta ad una adeguata formazione pedagogica al celibato perché non solo dalla rinunzia al matrimonio « la vita e l'attività dei sacerdoti non abbiano a patire danno, ma essi — sacerdoti — acquistino un più perfetto dominio sul corpo e sull'animo ed una più completa maturità » (Optatam totius, *n. 10).*

5. Giovanni XXIII, nell'allocuzione al Sinodo romano del 1960 affermava: « Caelibatus per saeculorum decursum fuit et est Sacerdotii praeclarum et nitidissimum ornamentum. Sacri coelibatus nempe lex atque impendenda cura, ut ea diligenter servetur, in mentem semper reducunt memoranda gloriosaque certamina eorum temporum, quibus Ecclesia Dei ad aspera praelia vocata fuit et triplicem rettulit triumphum: nam hoc est insigne victoriae Ecclesiae Christi, conniti ut sit libera, casta, universalis » *(AAS, 52, 1960, pag. 226).*

Il Sinodo dei Vescovi, nel 1971, ribadiva che « La legge del celibato ecclesiastico, vigente nella chiesa latina, deve essere conservata integralmente ».

La dottrina della Chiesa, quindi, a proposito del celibato ecclesiastico è valida. La disciplina della Chiesa a proposito del celibato ecclesiastico è chiara.

Non esistono i presupposti dottrinali perché siano rimesse in discus-

sione. I presupposti, eventualmente, culturali si sono avuti anche in altre epoche, variamente presentati.

« Dobbiamo conservarlo e difenderlo — il celibato ecclesiastico —, e dobbiamo pregare affinché il Signore oggi ce lo faccia a tutti, chiamati o non chiamati, più profondamente comprendere, e da tutti, laici, religiosi ed ecclesiastici, stimare e venerare. E che la Vergine ce ne sveli, per gli eletti al ministero sacerdotale, la dignità, la possibilità, la necessità » (Paolo VI, Oss. Rom., 2-3 febbraio 1970).

[Alberto Boldorini]

BARACKPORE E PUEBLA: LA CHIESA IN COMUNIONE CON DIO E SOLIDALE CON GLI UOMINI — *L'avvenimento ecclesiale di Puebla ha avuto una risonanza a livello mondiale che senz'altro ha superato ogni previsione. E' però altrettanto vero che tale fatto ha avuto una molteplicità di interpretazioni e distorsioni che mettono in luce l'incapacità radicale di interpretare i gesti ecclesiali quando ci si mette al di fuori della Chiesa. Ed è per lo meno curioso ascoltare le variopinte voci del « dissenso » che si scalzano a vicenda con l'addurre argomenti speciosi e grotteschi. Sta però il fatto che Puebla costituisce un punto di orientamento sul cammino della Chiesa e della comunità umana. Un punto autorevole: non solo per la presenza di Papa Giovanni Paolo II, ma per quell'ampia visione di un'autentica antropologia cristiana che il Pontefice romano ha avuto la forza di proclamare, superando le tentazioni che potevano venire e che di fatto premevano e da « destra » e da « sinistra ». Un punto autorevole: certo, ma non l'unico punto. E qui merita un accenno a Barackpore. Perché il discorso di Puebla, pur con il suo radicamento in una visione soprannaturale della storia e della vocazione dell'uomo ad aprirsi al mistero di Dio, potrebbe dare un' immagine parziale della coscienza attuale della Chiesa. Tutto sommato, generalizzando un poco, Puebla accentua fortemente l'istanza sociale e puntualizza le modalità che reggono la solidarietà che ogni cristiano deve costruire giorno per giorno per essere fratello degli uomini. Ma questo non esclude un altro tipo di discorso, prioritario, e che Puebla ha dato per scontato, forse troppo frettolosamente, ma che di fatto costituisce il fondamento della vocazione sociale del cristiano: si tratta del discorso prettamente spirituale della* comunione con Dio, *della grazia della* preghiera. *Perché, in ultima istanza, si è fratelli degli uomini in quanto si vive l'unica e medesima vocazione di figli del Padre che è nei cieli. E veniamo a Barackpore, un seminario indiano presso Calcutta dove nella seconda metà del novembre scorso ha avuto luogo la II assemblea della Federazione delle Conferenze episcopali asiatiche (FABC). I circa cinquanta vescovi riuniti per l'occasione hanno affrontato, certo, un problema sotto l'angolatura asiatica. Il tema dell'incontro era infatti: « La preghiera, la vita della Chiesa in Asia ». Ma l'argomento ha risvolti e interessi universali almeno quanto la tematica studiata a Puebla. Anche se il discorso spirituale non è oggetto di attenzione della stampa come quello sociale, e di fatto quasi nessuno*

ha parlato e scritto su Barackpore. Eppure il discorso della preghiera non è solo importante in teoria, è concreto e urgente! Nel documento delle Conferenze episcopali, si rileva, infatti, una situazione comune che ipoteca gravemente la missione della Chiesa in quanto comunità di fede: « Non prevale forse l'impressione generale che i cristiani siano capaci nell'efficienza, nell'organizzare, nell'insegnamento e nel servizio sociale come pure nel promuovere aiuti in favore dello sviluppo, mentre non danno l'impressione di non essere capaci a pregare, a raccogliersi, a vivere il silenzio e ancor meno a pregare in modo contemplativo? » (FABC Papers, n. 12e). Altri episcopati hanno preso a cuore la dimensione della preghiera in recenti documenti, come l'episcopato canadese che per la Pentecoste 1978 in una lettera sulla pienezza della vita ecclesiale ha fondato il discorso appunto sulla vita di preghiera, oppure l'Episcopato francese che alla fine del 1978 ha diffuso un commento orante, una rilettura nella fede della preghiera eucaristica IV. Ma l'incontro di Barackpore ha segnato una presa di coscienza estremamente franca e attenta alle varie istanze che oggi si pongono alla spiritualità cristiana, soprattutto in un mondo, come quello asiatico, che vede altre fiorenti scuole e impostazioni spirituali (induista, buddista, islamica...).

E i vescovi non si sono accontentati di studiare il fenomeno della preghiera ascoltando relazioni e comunicazioni varie. Metà tempo della settimana dell'assemblea è stato consacrato alla preghiera secondo le forme tradizionali e secondo i suggerimenti che provenivano dalle diverse culture asiatiche. E' chiaro che proprio accostando diverse spiritualità extra-cristiane si deve stare attenti a salvaguardare lo specifico del cristianesimo e non confondere le tecniche umane con la realtà della preghiera che è e rimane sempre un dono dello Spirito.

Ma è pur vero che le varie forme di meditazione proposte dalla millenaria esperienza estremo-orientale possono inserirsi sul filone spirituale cristiano e con opportune modifiche e/o adattamenti riescono anche a facilitare una comprensione più profonda del fatto cristiano. Il problema è di attualità anche in Europa, persino in Italia, dove bonzi e maestri spirituali orientali o orientalizzati fanno una capillare propaganda che calamita l'attenzione e anche l'adesione di molta gioventù stanca dell'attivismo e dell'efficientismo, dell'inconcludenza e del disimpegno spirituale nostrani. Per questo ci si dovrebbe porre con i vescovi d'Asia di fronte al problema della preghiera e vedere con essi almeno i sei ambiti che sono stati oggetto di particolare attenzione in corrispondenti gruppi di studio: a) la preghiera cristiana e il dialogo interreligioso: arricchimento della preghiera cristiana; b) la formazione alla preghiera nelle scuole cattoliche d'Asia; c) seminari e case religiose come centri della formazione alla preghiera nel contesto asiatico; d) la preghiera quale testimonianza nella vita quotidiana della Chiesa d'Asia; e) preghiera, liturgia e inculturazione; f) evangelizzazione, preghiera e promozione umana.

Quest'ultima dimensione è stato il primo punto trattato a Barackpore ed è forse quello che più ci fa sentire coinvolti nella stessa problematica che ha occupato i vescovi asiatici. In Europa, almeno per il momento, il confronto non avviene con grandi religioni che sono presenti invece nel continente asiatico. Ma non si deve dimenticare l'importanza della pre-

ghiera e di una vita spirituale intensa nel dialogo con l'ateismo. A questo riguardo merita di essere ricordato il documento che un gruppo di monaci contemplativi europei ha inviato ai vescovi riuniti a Roma per il I Sinodo dei vescovi più di dieci anni fa. Un documento che purtroppo è stato disatteso dai più, abbagliati dalle problematiche sociali e socialiste. E' auspicabile che quanto prima sia accessibile e venga diffuso ampiamente il documento della II assemblea generale della Federazione delle Conferenze episcopali asiatiche, di Barackpore. Perché solo un fondamento soprannaturale a lunga distanza darà credito all'impegno cristiano nel temporale, un impegno che vede l'uomo protagonista di una storia che non conduce in modo autonomo, ma solo in collaborazione subordinata con Dio. padre di tutti coloro che si riconoscono fratelli nel battesimo e vivono tra di loro con l'amore di Cristo.

[Bonifacio Baroffio osb]

LA LINGUA DELLA CHIESA — *Quando fu consacrato vescovo, nel 1958, Karol Wojtyla fu invitato, secondo l'usanza, a scegliersi lo stemma che avrebbe contraddistinto il suo governo della diocesi. Con un gesto di grande umiltà e di alto magistero, egli scelse per sigillo una semplice Croce.*

La stessa Croce, venti anni dopo, Giovanni Paolo II l'ha scelta per lo stemma del suo pontificato: ma vi ha posto ai piedi l'iniziale di Maria.

In realtà è stata la Chiesa tutta che per mano del papa ha segnato sotto la Croce quella piccola «M». Nella forte bellezza di questo simbolo palpitano questi stupendi venti anni di storia della Chiesa, e risplende il dono dello Spirito Santo manifestato dal Concilio e dai due grandi pontificati, di cui Luciani e Wojtyla si sono voluti continuatori anche nel nome.

La Croce di Cristo è realmente, e rappresenta simbolicamente, l'unione dell'Uomo e di Dio, l'Arca vivente della nuova ed eterna alleanza. Essa ha perciò soprattutto un significato escatologico. In questa dimensione, essa è posta dinnanzi agli occhi dell'uomo, come rivelazione e promessa della salvezza.

Maria è realmente, e rappresenta simbolicamente, le orecchie, gli occhi, le viscere dell'uomo: cioè la parte della natura umana che corrisponde misticamente all'amore di Dio e partorisce il Figlio dell'Uomo.

Prima della sua redenzione, quando ancora lotta con Dio come Giacobbe e Mosè, l'uomo non può accorgersi di avere occhi, orecchie e viscere fatte per accoglierLo e contemplarLo. Gustato il frutto dell'albero, egli può accorgersi soltanto della sua nudità, non della sua ricchezza.

Egli ode e guarda attraverso le orecchie e gli occhi di Maria: ma essa vive nascosta e ignorata tra le figlie di Israele e nel cuore dell'uomo. Egli attende il Messia, ma non sa che Maria già lo nutre nel suo seno.

Solo al di là della Croce l'uomo può accorgersi di Maria: allora egli la guarda e la ama attraverso gli occhi di Cristo, come prima ha guardato e amato Lui attraverso gli occhi di Lei.

In questo punto della sua vicenda storica, la Chiesa è chiamata dallo Spirito Santo a contemplare il mistero di Maria, a ripensare attorno ad esso la sua antropologia e il suo impegno nel mondo e per il mondo.

E' attraverso questo mistero che la Chiesa scopre un senso più profondo nella sua cattolicità, nel suo essere comunità. La Chiesa comprende sé stessa in Maria. Come la Chiesa non è e non deve essere la tribù dei cristiani, così Maria non è la straniera, l'eccezione tra gli uomini. Come la Chiesa è condizione comune *a tutti gli uomini, credenti e no, cristiani e no (nella comune distanza dalla Croce e nella comune vocazione ad essa), così Maria è parte fondante e fertile dell'umanità: essa è la condizione necessaria e sufficiente che fa di ciascuna persona un tralcio della Vite.*

Maria abita in ciascun uomo, in ciascuna donna. Attraverso l'umiltà e l'oscurità della sua testimonianza, la Chiesa comprende che l'opera della Grazia all'interno dell'uomo non coincide necessariamente con la consapevolezza che egli stesso ne ha: che ogni lingua e perfino ogni peccato rendono lode e gloria al Signore. Maria intercede, Maria salva, Maria partorisce nell'uomo il Figlio dell'Uomo, anche se l'uomo lo ignora.

Il Padre Nostro che noi recitiamo è dono di Cristo: nessun altro avrebbe mai potuto chiedere al Padre i sette doni escatologici che con tale preghiera invochiamo.

Il Rosario che Giovanni Paolo II rimette fra le dita della Chiesa, è il vertice umano della preghiera, l'offerta di sé che si confonde nella gioia della lode e della contemplazione dei magnalia Dei.

Nella sapienza del Rosario ogni vicenda umana, ogni grido di gioia e di dolore, ogni parola uscita dalla bocca dell'uomo, acquista il suo vero senso. Alla sua luce gli uomini e le donne vincono la vergogna della propria nudità, si scoprono e sono riconosciuti gravidi di Cristo.

Per questo il Rosario è il più acuto criterio filologico dell'umanità, l'unico che interpreti correttamente e nel profondo le lingue degli uomini. La Chiesa infatti non ha una lingua propria, bensì possiede il dono apostolico di intenderle tutte, e di rivelare il senso nascosto di ciascuna.

E' questo, in estrema sintesi, quel che il Concilio ha di nuovo scoperto e manifestato: che tutti gli uomini sono, realmente e non virtualmente, membra della Chiesa, e che la visibile stirpe cristiana non ne rappresenta in alcun modo il confine.

Vi sono stati alcuni che hanno interpretato la devozione mariana di Papa Wojtyla come un « ritorno » alla religiosità controriformistica, che preluderebbe addirittura ad un neo-trionfalismo e metterebbe in causa il processo ecumenico.

In realtà è proprio attraverso Maria e la devozione per essa, che la Chiesa della Controriforma ha potuto in gran parte essere concretamente superata in questi venti anni. Solo con l'aiuto di Maria la Chiesa ha potuto vincere la tentazione di identificarsi con la cristianità occidentale o latinoamericana (nella sua versione borghese e di destra, ma anche in quella proletaria e di sinistra). Solo con il suo aiuto la Chiesa ha proclamato con il Concilio la rinuncia al potere temporale, cioè non solo ad un rapporto privilegiato con lo Stato, ma anche a privilegiare i partiti, i gruppi sociali e le dottrine socioeconomiche che si definivano « cristiani ». Solo con l'aiuto

di Maria l'ecumenismo stesso ha potuto essere vissuto in profondità, come segno dell'apertura e della riconciliazione della Chiesa terrena con tutti gli uomini, evitando di cadere nella sottile tentazione di un « imperialismo cristiano » (magari progressista e di sinistra, stavolta), teso unicamente a rinsaldare la capacità di presenza politica delle tribù cristiane riunificate.

Contemplando il mistero di Maria, oggi i cristiani imparano a non assolutizzare le lingue che storicamente essi si trovano a parlare. Proprio perché la Chiesa di Dio parla attraverso tutte le lingue degli uomini, e non ne possiede una sua — esoterica — da queste distinta, nessuna delle lingue parlate dai cristiani (o da un gruppo maggioritario o meglio organizzato di essi) può essere in alcun modo privilegiata rispetto alle altre. Tutte le lingue create dall'uomo sono uguali nella comune inadeguatezza ad esaurire la verità e nella comune capacità di parteciparvi in qualche misura. Se fosse pensabile un uomo radicalmente al di fuori della Chiesa, egli non parlerebbe alcuna lingua umana, oppure le parole risuonerebbero vuote e prive di anima sulle sue labbra. Ma è la Chiesa (cioè la parte di ciascun essere umano che è unita a Cristo) che schiude a ciascuna lingua il suo vero significato, che permette loro di intendersi reciprocamente. Se non si aspettassero dalla Chiesa di diventare più profondamente consapevoli della propria ideologia o del proprio mestiere, molti marxisti o liberali o biologi o contadini non guarderebbero ad essa con tanto interesse e tanta speranza.

Gli strutturalisti sostengono, a ragione, l'invarianza di una struttura lessicale o semantica nonostante la variazione di tutti gli elementi che la compongono. Si può dire che tutte le lingue che gli uomini hanno parlato, parlano o parleranno, costituiscono nel loro complesso la lingua della Chiesa, ed in essa soltanto attingono la loro ultima chiave semantica e la rivelazione del loro significato ultimo.

I cristiani sono chiamati oggi, attraverso Maria, al di là della tolleranza. Come il pluralismo all'interno e all'esterno della Chiesa, come la dialettica tra dimensione gerarchica e dimensione popolare della comunità, come il diritto canonico e quello ecclesiastico, la tolleranza è solo un necessario riflesso della corporalità e temporalità della Chiesa, ma non ne esprime veramente lo spirito.

I cristiani sono chiamati ad amare i non cristiani e i non credenti e perfino coloro che si proclamano loro nemici, non già « nonostante » la diversità della lingua che costoro parlano, bensì « a cagione » di essa.

I cristiani hanno occhi per vedere, orecchie per udire, un cuore per palpitare assieme a quello del « nemico ». La spada di Cristo non passa fra gli uomini, ma all'interno di ciascun uomo: perciò le scelte di campo, di classe, di nazione, di razza, di generazione, di sesso, di interesse cui ci necessita ogni istante la parte corrotta della nostra natura, se non possono essere evitate e rimosse, non vanno sanzionate mai come « cristiane ». « Cristiana » (cioè fonte e lago di carità) è la condizione umana — compresa l'inevitabilità della divisione e del peccato, che ci rende tutti ugualmente bisognosi della stessa redenzione; non può esserlo invece la giustificazione, teologica o tribale, della divisione e del peccato.

[Virgilio Ilari]

LA CONCILIAZIONE TRA MOVIMENTO E REGIME — *Una ricorrenza cinquantenaria è spesso foriera di indagini culturali e storiografiche intorno all'evento oggetto della celebrazione; studi sulla genesi, sul contesto storico, sulle conseguenze sociali del fatto ricordato danno vita a un tessuto culturale dal quale emerge spesso un'interpretazione più profonda se non nuova. Ci sembra di poter dire tuttavia che negli anniversari di fatti storici si predilige una certa fenomenologia (che è anche più feconda nella divulgazione, e per questo trova un'area di maggior interesse); mentre la ricerca del filo concettuale, o la critica del pensiero che ha animato gli eventi storici, non dispongono di quella messe di notizie o di nobili e ondeggianti « pettegolezzi » che entrano a far parte — bongré, malgré — della storia civile.*

Anche un cinquantenario come quello che è caduto alcuni giorni fa — ancorché celebrato in sordina — si può rivelare ghiotta fonte di notizie che coinvolgono fatti e uomini dal Risorgimento al 1929, a quell'11 febbraio che segnò appunto la ri-Conciliazione tra uno Stato grottescamente ex-giacobino e una Chiesa per troppo tempo allergica al perdono.

Ma l'evento della Conciliazione dietro lo sfarzo diplomatico dei contendenti riappacificati, contenne ben altri segni, proprio quelli che a noi preme qui (noi che non siamo né storici né storiografi) indicare alla meditazione di qualcuno.

La carica naturalistica dell'ottocento — con i suoi connotati di individualismo romantico e scientistico, stranamente mescolati a filoni filantropici e umanitari di derivazione illuministica — si era esaurita nelle filosofie positive e idealistiche, nel verismo letterario, nell'arte celebrativa del mondano, nel costume crepuscolare, nella mentalità floreale, e il tipo di uomo *che ne era emerso e che per molto tempo ne fu protagonista non poteva più corrispondere alle esigenze spirituali di un mondo sazio d'ipocrisia e teso a nuove aperture metafisiche. Una delusione d'umanesimo percorreva la cultura e le coscienze: l'esigenza era* un nuovo *tipo di uomo che incrinasse l'assoluto naturale del positivismo.*

L'esperienza interiore e culturale futuristica rappresentò questo nuovo approdo antropologico: lo slancio vitale, il coraggio dell'azione, il primato dello spirituale, il credere nella vita reale, il disprezzo per il calcolo e la pochezza, l'audacia e il comando, la fede nell'essere e la poesia dell'agire.

Gli eventi storici che l'Italia visse in quei decenni inserirono altri aspetti in questa nuovissima filosofia della vita e si venne così identificando un movimento *politico che raccolse queste esigenze disponendole verso una realtà sociale contemporanea, coll'interpretare in modo radicale l'umanesimo laico e libertario che l'ottocento aveva mortificato rendendolo alquanto retorico e talvolta fazioso.*

Quel movimento recuperò i motivi ideologici rivoluzionari dell' 89 (come affermano M. Déat e L. Talmon) e li propose alla coscienza della società italiana del primo dopoguerra: una specie di simbiosi tra anarco-individualismo e un socialesimo libertario, insofferente di ogni dogmatismo ideologico o di classe sociale, dalla quale simbiosi emerse il nuovo tipo di uomo*: con dentro un ottimismo vitalistico che è gioia, entusiasmo, per il vivere, giovinezza, lotta come lotta per la vita.*

Il « fascismo - movimento » fu un fenomeno realmente rivoluzionario

tendente sul piano sociologico alla mobilitazione delle masse (innescando questa mobilitazione con la proposta psicologica e culturale di un nuovo tipo di uomo). Se la massa si coagula, si aggrega, il tipo di uomo nuovo creato dal movimento corrisponde alle sue esigenze profonde. E questo tipo di uomo è rivoluzionario perché rifiuta anarchicamente la tradizione, rifiuta il mondo e la forma mentis cristiana, si rivela radicalmente antiborghese e anticlericale, è in stato di contrapposizione netta con i valori più profondi del cristianesimo (De Felice).

Gli anni della scomposta insofferenza del fascismo-movimento sono gli anni di una prorompente esperienza spiritualistica laica e libertaria, *nel territorio ideologico (quasi una contraddizione!) di un naturalismo vitalistico irrazionale (il tessuto futuristico).*

E' dunque incredibile che un movimento ideologico-politico di questa natura e con questi profili culturali abbia realizzato la ricomposizione del dissidio tra lo Stato e la Chiesa cattolica. La vocazione del movimento fascista, la vocazione autentica era quella della separazione, anzi della lotta contro una Chiesa psicologicamente egemone (in realtà il laicismo del movimento serpeggiò negli anni successivi alla Conciliazione provocando urti e dissensi nelle coscienze giovanili). La Conciliazione perciò fu piuttosto opera della classe dirigente integratasi nell'assetto liberal-borghese, la sola che potesse essere l'interlocutrice di una cattolicità forse più ispirata a cànoni giuridici e apologetici che non a valori trascendenti. La Conciliazione — che fu il primo compromesso storico della Chiesa contemporanea — segnò il tramonto definitivo del fascismo-movimento e l'inaugurazione del fascismo-regime. Il radicalismo libertario si è estinto lasciando spazio al moderatismo tattico dei gerarchi, così puntualmente corrisposto dall'episcopato e dal clero italiani.

Al di là delle procedure storiche attentamente, diligentemente preparate dai protagonisti dell'evento, la Conciliazione salutata da milioni di italiani anche come un miracoloso dono di un uomo e di un partito politico, fu in realtà il termine di un cammino di inaridimento ideologico e spirituale di quello stesso partito che barattò l'ispirazione e la coerenza ideale con il potere.

Ma la storia «contiene» occulti cammini. Le giovani generazioni italiane educate negli anni '30-'40 si formarono civilmente con una didattica di valori patriottici, e religiosamente con criteri di un certo casuismo ascetico-morale (non è da dimenticare che l'insegnamento religioso era stato riammesso nelle scuole ancor prima della Conciliazione). Sovente valori patriottici e valori religiosi si identificavano nelle coscienze giovanili: quelle generazioni furono poi le protagoniste di un'eroica sventura, la guerra. Ma la formazione interiore, collaudata da tempi aspri, permise ad alcuni uomini di riprendere i motivi di una riflessione ideologica: quegli uomini negli anni 1943-45 si ispirarono ancora al «movimento» originario, che era stato contenuto e represso negli anni di regime, ma l'educazione culturale acquisita nei tempi successivi alla Conciliazione sconsigliò a loro di ripristinare i radicali connotati del movimento, sì dell'ideologia come della visione sociale, e l'antica vena rivoluzionaria e anticlericale si convertì in impulsi spiritualistici e in meditate dottrine sociali assai vicine alla visione cristiana della collaborazione e del solidarismo tra le classi. Ne è prova il

documento fondamentale sul quale si resse e si costruì la vita, ancorché effimera, di uno Stato destinato a tragica caduta, e ne furono prova l'atteggiamento e le scelte personali di molti suoi protagonisti che rivelarono autentica sensibilità religiosa.

La Conciliazione, avvenuta al di fuori e «contro» un movimento *politico, alimentò la formazione di coscienze che a quel movimento credevano di ispirarsi, ma che poi si ritrovarono a possedere valori interiori e religiosi coi quali tentarono di ravvivare le loro scelte personali e le loro enunciazioni politiche,* smentendo in questo modo la continuità dell'ideologia originaria.

[Antonio Manfredi]

SILENZIO O VOCE DEI TEOLOGI NELLA « PROGETTAZIONE » DELL'UOMO? — *L'esigenza di dare all'uomo d'oggi un'ispirazione di speranza « reale », e non illusoria, dovrebbe essere il significato del tema generale che l'Associazione Teologica Italiana propone al proprio congresso che si terrà a Roma nel settembre prossimo: « Teologia e progetto uomo, oggi ».*

In una diaspora spirituale come l'odierna dove la dissacrazione dei valori e la secolarizzazione dei motivi di vita, delle esigenze e dei progetti, hanno radicalmente cambiato i connotati antropologici, col rendere latitante ogni metafisica e occulta la tensione religiosa dell'uomo, divenuto pago del proprio limite naturale (o reso tale dalla persuasione ideologica o pragmatica), la riflessione sulle «identità mondane» che vengono proposte alla coscienza dell'uomo contemporaneo, non può sfuggire alla sensibilità teologica e anche pastorale.

Gli opportunismi delle ideologie politiche, gli irrazionalismi di occasionali filosofie della vita (se pur meritano questa definizione), la smitizzazione di ogni trascendenza sull'immediato e sull'utile (éros e técne), la sostituzione delle certezze tradizionali con gli « idòla » delle utopie e dei miti sociologistici, sono altrettanti progetti che vengono proposti all'uomo d'oggi nella sua realtà personale (ma si può parlare ancora di « persona »?) e nella vita sociale.

Se nell'esperienza delle «stagioni» precedenti l'uomo poteva confidare in riferimenti stabili, permanenti, o rassicuranti (un ideale, una Chiesa, una dottrina, comunque un valore) la precarietà interiore è invece il connotato contemporaneo, e il sovrapporsi di identità antropologiche inappaganti e succedanee e provvisorie è il segno di un tempo che chiudendo l'uomo nel limite del naturale, con la secolarizzazione, la laicizzazione, la collettivizzazione, ne ha reciso l'identità più profonda che è la coscienza della propria trascendenza sulla natura, e la coscienza del proprio mistero.

E occorre dire che anche le Chiese non hanno aiutato l'uomo a guarirsi dall'infezione del mondano, coinvolte come sono nella propria smantellante demitizzazione.

Ma la realtà vince il sogno e nonostante tutto una resipiscenza di

riflessione riemerge anche negli « intellettuali della fede », i teologi, che chiamando se stessi a convegno su quel tema, riconoscono alla teologia la possibilità di una presenza nel progetto uomo, oggi; così si potrebbe dire che dopo la « dimensione antropologica » della teologia (tema del congresso del '71) si percepisce l'esigenza di una dimensione o perlomeno di un' ispirazione teologica dell'antropologia.

Il congresso dell'ATI è in genere preceduto da incontri di studio e di preparazione. Per l'alta Italia si è riunito nel gennaio scorso presso il Collegio Alberoni di Piacenza un gruppo di studiosi aderenti all'Associazione che ha esaminato i connotati del « progetto uomo » come si sta profilando nella cultura urbana delle grandi città industriali del Nord Italia.

La riflessione degli studiosi è stata introdotta dalla relazione del prof. Franco Corsico, docente di Urbanistica alla Facoltà di Architettura del Politecnico di Torino, che ha analizzato le radici e le componenti della coscienza sociale formatasi negli ultimi decenni in relazione all'esteso sviluppo delle aree urbane e del fenomeno rapido e spesso incontrollato dell' industrializzazione, mettendo in evidenza la caoticità della crescita urbana, la discontinuità degli interventi soprattutto per l'edilizia popolare, l'inerzia o l'impotenza delle amministrazioni nella realizzazione dei servizi sociali, il costante anche se occulto dominio del profitto, la dislocazione spesso programmata delle ondate di migrazione dal Sud per favorire interessi economici e politici, in definitiva l'accumulazione di una febbrile industrializzazione e urbanizzazione senza alcuna problematica sulle conseguenze sociali, culturali, psicologiche (e dunque anche spirituali) nella coscienza personale e nella coscienza pubblica.

L'argomento, attentamente svolto dal relatore, è stato oggetto di un ampio dibattito dal quale è emerso in particolare che il livello di crisi, se non di dissolvimento della coscienza dell'uomo contemporaneo, è sì imputabile ai descritti fenomeni di evoluzione sociale e territoriale, ma anche ad altri meno controllabili interventi quali i mezzi di comunicazione sociale (Tv, giornali e pubblicistica in genere, cinema ecc.) che raggiungono l'uomo dovunque, anche nelle campagne; è interessante l'affermazione di qualcuno che ha ritrovato nella coscienza rurale gli stessi connotati di crisi spirituale e culturale di chi vive e lavora nelle aree urbane.

L'aspetto teologico del tema « Progetto uomo, oggi » avrebbe dovuto essere oggetto della relazione del prof. don Antonio Balletto. Tuttavia, anziché tentare di delineare un profilo di identità umana (o, se si vuole, antropologica) che si ispiri a una tradizione viva di valori cristiani ancorché confrontati con la problematica realtà contemporanea, il relatore si è soffermano (come poi qualcuno ha acutamente rilevato nel dibattito) sulla « pars destruens » indicando le immagini di uomo come si sono venute profilando nella cultura, in particolare moderna, dall'uomo architettonicamente diviso in anima e corpo, all'uomo della concezione trascendentale, agli aspetti « socio-classistici, utopici ed espressivistici », nei quali l'uomo si è presentato via via nei tempi culturali.

Certamente la identificazione di un progetto uomo in una instabile situazione spirituale come l'odierna esige anche l'ascolto delle voci e dei richiami che qualcuno ha definito « mondani », nel senso etimologico della parola.

Con la decadenza dei tipi di uomo liberal-ottocentesco (individualismo, scientismo, ideali romantici e altri connotati) e dell'uomo secolarizzato di fattura marxista (chiuso in un tecnicismo sterile, nell'anonimato di massa ecc.) e con il rifiuto di un altro tipo di « uomo nuovo » emerso dall'esperienza libertaria e anarcoide-futuristica dei primi decenni del secolo, la coscienza contemporanea attende e chiede una diversa e più appagante identità antropologica. Certamente un congresso, sia pure un congresso di teologi, non potrà dare una risposta. Forse potrà fornire un segno, un'indicazione.

[Antonio Manfredi]

« SETTIME GIORNATE FILOLOGICHE GENOVESI » - 20-21 FEBBRAIO 1979

— Si può notare forse una generale ripresa d'interesse per lo studio delle antichità classiche: le « Settime Giornate Filologiche Genovesi », ormai tradizionale appuntamento culturale di fine febbraio, hanno trovato quest' anno un pubblico interessato e numeroso più che in passato, folto soprattutto di giovani dell'ultima generazione.

Il tema di queste giornate ha certamente creato una grande attesa perché l'argomento stesso del convegno garantiva, nella serietà scientifica che caratterizza le « Giornate », novità di problemi e apertura del dibattito sui frutti maturi della tradizione e del pensiero classico. Si trattava di studiare « il comportamento dell'intellettuale nella società antica ».

L'intervento di apertura, martedì 20 febbraio, è stato svolto dal prof. O. Longo, dell'Università di Padova che ha vagliato determinati presupposti teorici e metodologici « per una definizione della figura dell'intellettuale nell'antica Atene ». Nel giorno successivo sono seguiti i contributi riguardanti prevalentemente il mondo occidentale latino e latino-cristiano. Ha aperto il prof. M. Mazza, dell'Università di Catania, con una accurata e ampia dissertazione su « l'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno speculum principis *del III secolo ». Il prof. A. La Penna, dell'Università di Firenze, ha analizzato invece « l'intellettuale* déraciné *da Orazio a Petronio », ricomponendo vivacemente i caratteri di quella che fu una militanza personale e individuale dei filosofi stoici e cinici, nemici del potere e da questo isolati.*

Il prof. M. Simonetti, dell'Università di Roma, parlando de « l'intellettuale cristiano di fronte al crollo dell'Impero Romano in Occidente », ha fatto emergere alcune conclusioni da un quadro analitico particolarmente accurato, insieme di primi piani sulle varie zone culturali cristiano-barbariche, riflessione sugli atteggiamenti di volta in volta presi dagli intellettuali della Chiesa. Costoro si sentirono totalmente romani fino a tutto il VI secolo, in questo eredi pieni della tradizione costantiniana, e furono quindi praticamente concordi nel non vedere possibilità di ricambio all'inevitabile tramonto imperiale. L'indagine ha proposto alcune tracce esplicative di questa magnificazione del patto costantiniano: mancò a quell'epoca l'apporto

critico di un pensatore effettivamente proporzionato alla svolta dei tempi; si vide poi, come sempre nell'antichità, la totale naturalezza di una appropriazione da parte dello Stato della nuova religione; lo stesso campo cristiano, ormai molto difficilmente delimitabile per l'allentarsi di ogni tensione escatologica, perdeva, integrandosi, la possibilità di assumere decise posizioni di rottura rispetto all'elemento pagano. Sono queste conclusioni provvisorie e parziali a giudizio dello stesso Simonetti.

La relazione conclusiva è stata quella tenuta dal prof. C. Leonardi, dell'Università di Firenze, su «l'intellettuale nell'Alto Medio Evo»: gli orizzonti che sono stati aperti da questa relazione hanno dimostrato una valenza estensiva valicante il semplice limite altomedioevale. Movendo dalla identificazione del Le Goff di Abelardo come primo intellettuale moderno, sostitutore della conoscenza fondata sulla Bibbia con quella basata sulla natura e la storia, il Leonardi ha scavalcato il teologo parigino, per rintracciare nel brulicante mondo dei medievali i presupposti storici di una tale novità: l'itinerario proposto sgombra dapprima il campo dalle immagini medievali per eccellenza, i santi, figure cristiche di maggior richiamo popolare degli intellettuali; utilizza quindi un recente saggio del Grundmann che evidenzia la figura del litteratus *(alfabeta latino) rispetto all'* illitteratus *(alfabeta volgare o analfabeta); giunge infine alla torre d'avorio dell'intellettuale medievale, emblematizzato in Isidoro, il cui sapere è enumerativo-esegetico ed ha per fine la produzione di norme. Il Leonardi, utilizzando la terminologia gramsciana, la capovolge, nella convinzione che l'intellettuale altomedievale non è organico alla società, ma questa a lui: egli sta sopra la società, non dentro.*

Il convegno ha chiuso i lavori con una considerazione finale del prof. F. Della Corte, che ha anticipato il tema del prossimo anno: « Misoginia e maschilismo nell'antica Grecia e in Roma ».

[Francesco Giovannini]

LIBRI - RASSEGNA

ASPETTI DELLA STORIOGRAFIA CATTOLICA RISORGIMENTALE

GIACOMO MARTINA, *La questione romana nell'opinione degli storici cattolici negli ultimi cento anni,* in *Grandi problemi della storiografia del Risorgimento,* Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento, 1978, pp. 111-181.

Giacomo Martina con questa vasta relazione al XLVIII Congresso Nazionale di storia del Risorgimento traccia un bilancio della produzione storiografica relativa alla questione romana ad opera di studiosi cattolici. Occorre, nel considerare brevemente alcuni aspetti del saggio, tener conto che padre Martina si rivolge ad un pubblico di *laici* (con tutte le varie interpretazioni e sfumature che la parola comporta). A studiosi, comunque, che privilegiano motivi politici, sociali, economici, diplomatici e che mancano in genere di una preparazione teologica. Il discorso, partendo dalla questione romana, si allarga ad un giudizio sui risultati complessivi delle ricerche storiografiche sul mondo cattolico.

Il relatore premette come sia difficile in molti casi stabilire una demarcazione fra studiosi cattolici e non cattolici, dal momento che non pochi credenti e praticanti rivelano tuttavia una *mentalità laica* (termine di cui rileva le frequenti ambiguità). Parla di storici cattolici, dunque, e non di storiografia cattolica, di cui Martina con Fausto Fonzi nega implicitamente l'esistenza. Per cui gli storici *cattolici* non produrrebbero una storiografia cattolica. Mentre non vengono poste in discussione la presenza e l'importanza di indirizzi storiografici idealisti o marxisti e di storie a tesi, condizionate da premesse ideologiche, troppo spesso si rifiutano nei cattolici motivi aprioristici di natura religio-

sa e teologica che toglierebbero ogni validità alle interpretazioni conclusive.

A giudicare da una gran parte delle opere attribuite a storici *cattolici* resta difficile stabilire il significato esatto dell'aggettivo. Troppo spesso, infatti — come afferma Maria Luisa Trebiliani — il termine di cattolico nella storiografia corrente perde il suo valore religioso per assumere un significato politico. Ma la stimolante ipotesi di discussione è fuori luogo in questa sede.

La rassegna critica di padre Martina è densa di motivi di riflessione di cui è possibile soltanto, per evitare prolissità, elencare alcuni aspetti. L'autore sintetizza innanzi tutto il dibattito politico storiografico prima di Porta Pia sul temporalismo, allargando il discorso ad importanti interlocutori fuori d'Italia (Dupanloup, Döllinger). In sostanza già nel decennio 1860-1870 si pone il problema della coesistenza di due sovranità nella stessa città; il dibattito assume un interesse europeo; emergono due filoni contrapposti, l'uno intransigente e provvidenzialista, l'altro conciliatorista; affiora, in Germania e in Francia, il motivo nazionalistico che, consapevolmente o no, tende a strumentalizzare la questione romana.

Negli anni del dilaceramento — per usare la definizione di Jemolo — Martina esamina le posizioni di intransigenti e conciliatoristi. La sua valutazione dei primi, per quanto sostanzialmente equilibrata, ci sembra non sottolineare a sufficienza i motivi di fede che sono alla base delle « difficoltà preconcette nel comprendere la parte avversa ». Certamente l'autore vuole qui semplicemente tracciare il bilancio di un dibattito senza approfondire aspetti religiosi a cui pure accenna. Tuttavia la «mentalità generale» che spiega l'esasperazione polemica, e certe chiusure, nasce non solo da premesse teologiche (un solo accenno, nel saggio, alla teologia bellarminiana che « rischia di sopravvalutare la dimensione giuridica della Chiesa »), ma da una comprensibile reazione a certo anticlericalismo, di cui non esiste la storia auspicata da Giorgio Spini, e la cui migliore conoscenza sarebbe senza dubbio assai utile per una più documentata valutazione del mondo cattolico. Che non è soltanto anticlericalismo, ma anticattolicesimo, ateismo, insulto alla divinità, dichiarato intento di distruzione di valori essenziali per i credenti. In questa luce va vista la polemica contro i massoni, « difesa di una causa giusta con mezzi del tutto errati », e contro gli ebrei, che — il collegamento ci sembra di dubbia opportunità — offre «sia pure involontariamente» un utile strumento al razzismo. Anche il Risorgimento offrì utili strumenti al fascismo, ma è cattiva storia addossare al movimento per l'unità nazionale questa responsabilità.

Padre Martina tratta poi dei conciliatoristi, a cui sembrano andare maggiori simpatie, che hanno posizioni diverse e sfumate: accenna ai toni polemici di Stuart, Stoppani, Grabinski; alla semplicità e all'ottimismo del Tosti; pone su di un piano più elevato Audisio e Curci (provenienti dall'intransigentismo), Scalabrini e Bonomelli, di cui ricorda le dolorose vicende umane e il dramma interiore.

I conciliatoristi — in taluni dei quali Martina nota gravi limiti politici — criticano l'immobilismo degli intransigenti, il pericolo dell'assenteismo che facilita la laicizzazione della vita pubblica e sostengono la necessità di non approfondire il solco tra Chiesa e Stato.

Tra la crisi di fine secolo e l'età giolittiana « da un lato si notano blocchi clerico-moderati, dall'altro i cattolici cercano faticosamente la loro identità politica, mentre il socialismo si irrigidisce su posizioni incompatibili col cristianesimo e scoppia la crisi modernista ». In questa fase Martina sottolinea la mancanza di opere di largo respiro, almeno in Italia, dove Sturzo, Murri, Bonomelli sarebbero « le voci più vive »; accenna, invece, all'importanza del dibattito che avviene in Germania. La rassegna è strettamente limitata al tema, che è quello della questione romana, nei suoi riflessi politici. Il separatismo è accettato solo dalle correnti d'avanguardia; il problema è quello dell'allineamento all'ordine borghese, o del rifiuto; affiora la tesi dell'autonomia dei cattolici nelle questioni politiche.

Poi, con la guerra, emerge il pericolo dell'abbinamento della questione romana con una delle due parti in conflitto.

Tra le due guerre, Martina ricorda gli studi su Gioberti e su Leone XIII, e una prima valutazione dell'opera largamente positiva di Benedetto XV, ansioso di trovare una soluzione del problema di Roma con un'Italia liberale.

Nell'ultimo dopoguerra si ha un'autentica rivoluzione nella storiografia del Risorgimento, e l'apertura di vari archivi (quello Vaticano è ora consultabile sino al 1878) consente l'esame di una più vasta documentazione, con l'allargamento ad aspetti prima trascurati e con evidente « salto di qualità ». C'è una svolta che nasce in parte da interessi politici presenti: i cattolici vittoriosi studiano il proprio passato. E' evidente il rischio, come in altri settori, di una storia condizionata dalla realtà contemporanea. In passato le dimensioni erano politiche, diplomatiche e giuridiche: ora sociali, economiche, civili, religiose (la disposizione in ordine di preminenza è nostra, non di Martina). Alcuni punti stimolanti del dibattito: l'opera fondamentale di Arturo Carlo Jemolo; i *Quaderni* di Gramsci (che invitano a correggere quanto v'è di « aprioristico e unilaterale » in campo cattoli-

co, pur essendo, aggiungiamo noi, a loro volta aprioristici ed unilaterali); gli studi di Fausto Fonzi, che insiste sulla necessità di cercare accanto ai condizionamenti economici i valori morali ed ideali, e di Scoppola. Secondo il quale « il conservatorismo di larghi settori cattolici non è logica conseguenza di principi religiosi, ma all'opposto manifestazione di una carenza ed insufficienza religiosa ». Ne deriverebbe che il cattolico politicamente avanzato dovrebbe essere, automaticamente, di buon livello dal punto di vista religioso. Valutazione, come si vede, largamente discutibile.

Per Martina il concilio Vaticano II, « presentando un'immagine della Chiesa diversa da quella del Vaticano I », sembra rimettere in discussione la stessa azione religiosa svolta da Pio IX: positiva o negativa nei riguardi del nuovo sviluppo ecclesiale? A questo proposito, giudicate su « piano apologetico deteriore » le opere di Fernessole e Serafini, Martina, pur apprezzandone i lavori, definisce padre Pirri « un archivista, fermo sulle posizioni tradizionali, poco preoccupato dell'analisi psicologica ».

Per il saggio senza dubbio di importanza fondamentale di mons. Aubert su Pio IX Martina mostra notevole entusiasmo, definendone l'autore studioso di « sicura e rara preparazione teologica » e di notevole libertà di spirito, pur nella fedeltà alla Chiesa. Il denso lavoro dell'Aubert, pur giudicando complessivamente positiva l'opera del pontefice, è fortemente critico e suscitò al suo apparire talune riserve. In esso Pio IX è accusato di non essere riuscito ad adattare la Chiesa all'evoluzione politica che trasforma completamente l'organizzazione della società civile, di non essere stato « più conciliante e meno esclusivamente dottrinario », di essere « troppo assorbito dalla lotta al liberalismo dottrinale e politico ». Il Papa mancherebbe inoltre di direttive chiare sul piano dei principi e su quello dottrinale. A lui risalirebbe, alla radice, la responsabilità della crisi modernista. Accanto a quelle che definisce « lacune gravi », Aubert pone all'attivo lo sviluppo della Chiesa, il superamento dei particolarismi, la visione dei problemi *sub specie aeternitatis*, l'aver reso la Chiesa « più religiosa », essendo prima di tutto prete e pastore d'anime. Il che, ci sembra, è per un Papa elemento fondamentale.

Padre Martina si colloca in una posizione intermedia tra le valutazioni agiografiche e quelle, all'opposto, totalmente negative di August Hasler che spiega l'infallibilismo mettendo in dubbio la salute mentale di Papa Mastai (ciò che è accaduto in un recente convegno storico). Occorre considerare il pontefice sotto il profilo religioso, «nella sua pietà di tipo antigiansenistico», nella sua opera di rafforzamento ecclesiale, che però si accom-

pagna ad un « trionfalismo » giudicato da Martina negativamente.

A proposito della discussione sul dogma dell'infallibilità, l'autore critica le tesi di Küng e sembra più vicino alle conclusioni di Conzemius e Aubert che sottolineano l'influsso di « fattori extrateologici » e parlano di « condizionamento storico del dogma ». Per Miko, Maccarone, Martina paradossalmente la discussione sull'infallibilità ed il Concilio affrettano la caduta del potere temporale.

Per quanto riguarda il separatismo, Jemolo — la cui storia è nel complesso storia di élites — è vicino alle tesi di Cavour, non di Ricasoli. Libera Chiesa *in* libero Stato, dunque, e non, secondo altre formulazioni, libera Chiesa *e* libero Stato. Graham studiando aspetti diplomatici della questione romana ritiene che con la caduta del temporalismo le ambasciate presso la S. Sede acquistino un'importanza nettamente superiore, per la nuova più vasta dimensione religiosa del papato. Nella lucida rassegna delle opere più significative e dei risultati di recenti ricerche Martina cita giudizi di Fonzi sul pontificato di Leone XIII, e il volume di Monticone sull'opera importante di Benedetto XV contro l'ingresso dell'Italia in guerra, e poi per la pace e per la soluzione del problema di Roma.

I patti lateranensi « non mancano di ambiguità e di reciproco tentativo di strumentalizzazione ». Nel 1919, più che nel 1929, il problema sembra già chiuso con l'unità morale del popolo italiano.

Nella parte finale del suo intervento, Martina esamina alcuni tra i lavori più noti sul movimento cattolico. Gabriele De Rosa privilegia, specie nei primi tempi, l'aspetto politico e sociale rispetto a quello religioso. Nelle opere successive lo scavo in questa direzione è maggiore, ma prevalgono ancora interessi sociali e simpatie per gli intransigenti. La storiografia marxista sottovaluta la componente religiosa, che sovente ha un ruolo marginale anche in studi di *cattolici.* I condizionamenti economico-sociali sono importanti ed occorre tenerne conto, rifiutando però di considerarli a priori come determinanti in modo esclusivo. C'è oggi un ridimensionamento dell'apertura sociale dell'intransigentismo, la cui posizione, almeno a breve scadenza, è considerata chiusa ed esasperata da C. Brezzi.

Oggi le ricerche si rivolgono in ogni direzione: all'azione cattolica, all'obolo di S. Pietro, alle situazioni locali, spesso così diverse (a Roma, come a Genova, ad esempio, è limitata la penetrazione dell'Opera dei Congressi).

La questione romana ha per molto tempo monopolizzato l'attenzione dei fedeli distogliendola da altri campi. In quello

della cultura Martina nota chiusure e limiti derivanti dall'intransigentismo; accenna all'importanza degli studi sul rosminianesimo, considerato dal Traniello un « terzo partito » fra ultramontani e giurisdizionalisti, tra probabilisti e giansenisti; definisce il modernismo « tentativo di rinnovare cultura e disciplina » che produce, accanto ad errori, anche « rami buoni e fecondi ». L'indagine attualmente si allarga, per suggerimento dello stesso De Rosa che sente ora l'insufficienza di una storia del mondo cattolico in chiave politico-sociale, allo studio di pastorali, sinodi, pietà popolare, condizione dei religiosi. Opera di scavo necessaria, di cui occorre verificare lo spirito e la prospettiva. Vedere cioè se quelle motivazioni religiose più volte ritenute essenziali abbiano veramente la giusta dimensione, o non si tratti piuttosto di ricerche di tipo statistico eseguite con « mentalità laica ».

Martina chiude il discorso definendo la « storiografia di cattolici » « studio di tutto il popolo di Dio, accettazione di tutti i fatti rigorosamente documentati », mancanza di risentimenti e apertura a visioni generali della storia d'Italia. Egli nota un « crescente distacco da preoccupazioni apologetiche», un approccio più consapevolmente critico ai problemi, un dialogo costruttivo con gli storici di altra estrazione. Afferma « l'irriducibilità dei motivi autenticamente religiosi a quelli di origine o di natura puramente economica, l'impossibilità di capire la storia della Chiesa, cioè del popolo di Dio, per chi non si colloca al suo interno e non cerca di capirne le motivazioni ».

Giacomo Martina, studioso di rara competenza e serietà di questi problemi, definisce così i criteri interpretativi dello storico di formazione cattolica. La rassegna critica è condotta con equilibrio e misura, ed ha il pregio di sintetizzare con lucidità e chiarezza un discorso quanto mai vasto e complesso. La relazione, e la sua conclusione, non suscita riserve né un dibattito di qualche importanza in un uditorio di storici laici che accettano implicitamente come valido lo schema proposto.

Tutti d'accordo, dunque. Rimane tuttavia qualche interrogativo sui motivi di caratterizzazione, ammesso che ve ne siano, di tanta *storiografia di cattolici* rispetto ad una seria e documentata storiografia di laici.

B. M.

LA STORIA DELLE RELIGIONI IN ITALIA NEGLI ULTIMI DECENNI

Quando nei primi anni di questo secolo Arnaldo Della Torre — traduttore e presentatore della famosa storia generale delle religioni di Salomon Reinach dal titolo « Orpheus » — lamentava « la deplorevolissima mancanza, nei nostri Istituti di alta cultura, di ogni insegnamento di storia delle religioni » ed esprimeva la speranza che lo Stato « smettendo quella parte di Pilato, così comoda ma così indegna » (1) istituisse cattedre di storia delle religioni, certamente confidava che questa disciplina (che non è soltanto storica ma è pure prossima alle scienze filosofiche e anche sperimentali, per la sua intima connessione con i problemi dell'antropologia, dell'etnografia, dell'etnologia ecc.) avrebbe trovato nella popolazione scolastica italiana cultori e seguaci, così come ne ha trovati nelle altre nazioni europee, dove la tradizione culturale della storia delle religioni annovera fin dall'ottocento nomi di fama internazionale. In realtà la cultura italiana risorgimentale e post-risorgimentale non formò generazioni sensibili al problema religioso, anche sotto il mero aspetto culturale e scientifico.

Il dissidio prolungato e spesso aspro tra lo Stato laicista e la Chiesa (per molto tempo arroccata nella diffidenza e nel rancore, del resto non ingiustificati) impedì sia intellettualmente sia psicologicamente l'accesso dei giovani allo studio serio e sereno delle materie religiose, o di quelle che con la religione hanno una relazione culturale.

Le fonti di pensiero che formarono e informarono i connotati culturali degli ultimi decenni dell'ottocento italiano furono lo scientismo positivistico che ebbe seguaci in ogni ordine e livello di scuola e di cultura, e un certo razionalismo idealistico che fu territorio speculativo di particolari élites intellettuali (la tradizione idealistica e storicistica nella quale si mos-

(1) A. DELLA TORRE, *Il Cristianesimo in Italia. Dai filosofisti ai modernisti*, Ed. Sandron, Palermo s.d., pag. 417.

sero Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis e, successivamente, Gentile e Croce e i loro epigoni).

In questo ambiente culturale non c'era di certo spazio per una ricerca religiosa intesa come impegno culturale e scientifico; se mai vi era, nella mediocre Italia umbertina, la disponibilità di incarichi accademici proprio per coloro che, in dissidenza con la Chiesa ufficiale, e fruendo della preparazione teologica appresa negli istituti ecclesiastici, proponevano le loro dottrine nelle aule universitarie, in acre polemica con l'insegnamento cattolico: fu il caso dell'ex-prete Baldassarre Labanca, per il quale lo Stato laico eresse la prima cattedra di storia delle religioni, a Roma.

C'è da dubitare della fondatezza scientifica di simili insegnamenti dove il polemismo confondeva le menti e si sostituiva all'obbiettivo metodo della scienza. Si potrebbe dunque dire, con parola di oggi, che nella cultura italiana di quegli anni vigeva un « immobilismo » per quanto atteneva alle discipline religiose.

Questa lacuna fu grave anche per lo stesso ambiente cattolico che, spinto a chiudersi in una guardinga difesa scolastica, lasciò inaridire la propria sensibilità alla costante ricerca e verifica intellettuale e storica dei motivi di fede; onde i primi e successivi contatti con il movimento modernista che proveniva d'oltralpe colse assolutamente impreparata la cultura cattolica italiana che risentì in modo disordinato e pauroso dell'estremo criticismo razionalistico e soggettivistico del movimento, riportandone forte smarrimento interiore e intellettuale, che soltanto il fermissimo intervento dell'enciclica « Pascendi » di Pio X riuscì in qualche modo a contenere.

Il modernismo tuttavia rivelò, assieme all'insufficienza dell'assetto culturale nella coscienza cattolica, anche la ridicola goffaggine del laicismo universitario italiano che, pago del proprio polveroso giacobinismo, per una sorta di rancore anticlericale aveva impedito il riemergere degli studi e delle indagini sulla coscienza religiosa, come invece da decenni la cultura europea andava realizzando, con i nuovi strumenti della ricerca storica, archeologica ed etnografica.

L'inevitabile confronto, tutto negativo per la cultura italiana; il muoversi di nuove esigenze di pensiero filosofico (il tramonto del positivismo ardigoiano e l'affacciarsi di irreprimibili esigenze metafisiche, sia pure talvolta volontaristiche o irrazionalistiche); più pressanti spinte sociali nell'istruzione e

nell'informazione; il dischiudersi del mondo cattolico alla realtà della vita nazionale; la tragica necessità di un pragmatico solidarismo tra mondo laico e mondo cattolico sollecitato dal primo conflitto mondiale...; tutto questo allontanò da entrambe le parti pregiudizi nocivi e invecchiati e ricompose di fatto, almeno inizialmente, le lacerazioni provocate dalla lunga ostilità tra Stato e Chiesa.

La cultura se ne giovò, e si può dire che proprio in quegli anni si formò e si diffuse il prestigio intellettuale e scientifico di alcune discipline come la storia religiosa, nelle sue accezioni più conosciute (la storia del Cristianesimo e la storia delle grandi religioni non cristiane).

La Conciliazione del '29, e maggiormente il precedente intervento legislativo noto come « riforma Gentile » che reinseriva nell'ordinamento scolastico medio-superiore italiano la materia « religione », ancor più favorirono l'accostamento delle nuove generazioni a problemi e ricerche per troppo tempo ignorati.

E' di questo periodo (1920-1940) la pubblicazione di opere di notevole rilievo culturale nell'ambito della storia delle religioni (ci limitiamo a ricordare i saggi di Raffaele Pettazzoni, di Nicola Turchi, di Giuseppe Furlani, di Ambrogio Ballini), l'istituzione di cattedre universitarie della disciplina, la fondazione di importanti riviste (Studi e materiali di Storia delle Religioni, Roma 1924), la traduzione e perciò la diffusione di manuali metodologici e storici di autori stranieri (J.G. Frazer, G.F. Moore, W. Schmidt, A. Anwander ecc.).

Peraltro circa il prestigio scientifico delle indagini condotte da studiosi italiani in quegli anni nell'ambito della storia delle religioni « stricto sensu » non è purtroppo da sottovalutare la circostanza della quasi totale assenza di nomi italiani nelle bibliografie citate dalle più diffuse opere straniere.

Il « Manuale di storia comparata delle religioni » — edizione originaria 1930 — del celebre P. W. Schmidt, professore all'università di Vienna e per lungo tempo direttore del Museo Etnologico Lateranense in Roma, che riporta una bibliografia di oltre quattrocento autori, tra gli italiani cita il solo Pettazzoni (che resta in ogni caso il più noto storico delle religioni italiano e la cui prima opera organica sulla « Religione primitiva in Sardegna » fu pubblicata a Piacenza nel 1912). Il Trattato di storia delle religioni di M. Eliade che nella sua ampia esposizione di morfologia religiosa si avvale delle ricerche di circa settecentocinquanta autori, elenca soltanto sette o otto nomi

italiani (tra i quali quello di Dante che non può annoverarsi ovviamente tra i « tecnici » della materia). Negli ultimi decenni tuttavia la ricerca storico-religiosa ha suscitato anche nel nostro Paese attenzione e interesse, e quindi cultori appassionati e valenti.

Nei limiti di questa nota, puramente descrittiva e informativa, che non può certo segnalare nomi e titoli al di là di alcuni che possono essere accessibili anche a un più vasto pubblico di lettori, dedichiamo l'attenzione a tre opere in diffusione relativamente recente in Italia: La Storia delle Religioni diretta da Tacchi-Venturi e successivamente da Castellani; il Trattato di Storia delle Religioni di M. Eliade; e i due volumi « Con Dio e contro Dio » a cura di M.F. Sciacca, la quale ultima non è opera storico-religiosa, va detto subito; ma è opera essenziale per la conoscenza del pensiero filosofico-religioso umano svoltosi storicamente, e quindi conoscenza dei « prolegomeni » alla ricerca e all'esperienza religiosa: la riflessione sul divino.

In Italia la prima opera di grande respiro sistematico è senz'altro la « Storia delle Religioni » fondata e diretta da Pietro Tacchi Venturi e pubblicata dall'UTET di Torino nel 1934. La prima edizione di quest'opera, vasta e impegnativa, si presentava in due volumi e la materia era trattata da venti collaboratori. Nella sesta edizione, sempre per i tipi dell'UTET - 1971 (ed è questa alla quale dedichiamo qui la nostra attenzione) i volumi sono diventati cinque, con molte illustrazioni e tavole a colori e con la direzione di Giuseppe Castellani i quarantasette collaboratori hanno trattato la materia secondo un'impostazione generale che tiene conto non soltanto degli aggiornamenti, degli approfondimenti culturali e del nuovo materiale che lo sviluppo della ricerca ha messo a disposizione, ma anche della criteriologia metodologica suggerita sia dai nuovi reperti sia da un relativo superamento della Weltanschauung dei singoli autori, che era invece criterio tipico delle interpretazioni storico-religiose ottocentesche.

Certamente la storia delle religioni è una disciplina di tale vastità descrittiva, e richiede un tale supporto di conoscenze propedeutiche, che un'esposizione sistematica non può che essere il frutto di collaborazione, dove i singoli settori della materia siano affidati alla riflessione e alla competenza di specialisti.

Qual è il criterio che ha retto l' elaborazione dell' opera? « Esporre fedelmente — scrive il Castellani nella prefazione — il contenuto e le vicende storiche delle diverse religioni con

occhio attento ai problemi comparativi; presentare conclusioni fondate sull'analisi obiettiva della documentazione; proporre un quadro quanto più completo possibile della storia religiosa dell'umanità; il tutto senza travalicare il campo proprio della storia delle religioni, quindi senza presupposti o conclusioni di natura filosofica, teologica, antiteologica, psicologica o sociologica » (pag. XI). Vorremmo aggiungere che tutta l'opera rivela una sensibilità ad un metodo di studio, di indagine e di interpretazione: il metodo storico-comparativo che, come afferma U. Bianchi autore del primo e singolarmente importante capitolo introduttivo, « è la ricerca dei processi e degli ambienti culturali in cui i fatti religiosi sono reali, e come tali oggetto della storia » (pag. 6, Vol. I); metodo dunque che è garante dell'indagine conoscitiva e interpretativa.

E' evidente che i numerosi studiosi chiamati alla stesura dell'opera provengano da varie matrici culturali e filosofiche: ma la stessa scrupolosa applicazione del metodo d'indagine, libera l'esposizione della materia da temibili deviazioni ideologiche. Perché anche la stessa scelta del metodo storico-comparativo non significa univocità di interpretazioni o di conclusioni: per il Pettazzoni ad esempio il metodo storico-comparativo « necessario alla fenomenologia per ricavare dalla similarità delle strutture il senso fondamentale dei fenomeni religiosi, cioè il loro proprio senso religioso » (pag. 166) non porta affatto alla affermazione dell'arcaicità del monoteismo che secondo il Pettazzoni è un fenomeno rivoluzionario nell'ambito del preesistente politeismo. L'origine più antica del monoteismo in confronto al politeismo è invece sostenuta irreducibilmente da W. Schmidt, uno dei fondatori del metodo storico - comparativo, che arrivò a queste conclusioni interpretando comparativamente reperti etnologici e culturali di gruppi umani primitivi (i cosiddetti « primitivi contemporanei », secondo la definizione del Murdock). Non quindi quanto alle conclusioni, ma quanto all'aderenza al fenomeno religioso e al suo svolgersi nell'esperienza reale del fatto « religione » come esperienza sui generis, come valore autonomo, il metodo storico-comparativo, abbandonati gli aprioriismi evoluzionistici e in contestazione ai razionalismi storicistici e riduzionistici di tipo sociologico-marxista, rappresenta oggi uno strumento di ricerca rispettoso della concretezza del fatto religioso e della sua singolarità « sacra », e uno strumento di obiettiva interpretazione nell'avvicinamento della realtà religiosa.

Il piano dell'opera propone al lettore la conoscenza delle forme religiose delle culture primitive e preistoriche (a questo

proposito riterremmo importante la esposizione informativa, in un trattato « topografico » di storia delle religioni, di una sintesi previa di paleoantropologia per collocare nella sconfinata dimensione spazio-temporale della storia umana il dato fenomenologico ed etnologico, senza peraltro ambire ad una paleoetnologia oltremodo difficile da ricostruire). L'opera alla quale stiamo dedicando queste righe non manca di qualche accenno, che avrebbe potuto essere più esteso, nel pur diffuso capitolo « La religione nella preistoria » dovuto a J. Maringer.

La descrizione etnologico-religiosa prosegue con lo studio delle religioni dei popoli privi di scrittura e delle popolazioni molto arcaiche (i primitivi contemporanei), delle religioni delle alte culture americane in età pre-colombiana (invito alla riflessione sono alcuni testi riportati nelle pagg. 589-594 del I volume dove nella letteratura religiosa azteca si rivela una filosofia esistenziale che ricorda il biblico Qoheleth, e che si avvicina a un tipo di interiorità occidentale). Nel primo volume, che si conclude con « la religione degli Egizi », non manca un saggio sui movimenti profetico-salvifici a livello etnologico, indagine inconsueta e perciò originale in una storia delle religioni.

Il secondo volume è dedicato alle numerose tradizioni religiose e culturali dell'Asia occidentale antica, del centro e nord Europa, e dell'Italia antica. Questo, e il quarto che tratta della religione cristiana e delle confessioni riformate in essa, sono i volumi meno ricchi di citazioni di fonti della letteratura religiosa, che pure non mancano in assai più modeste trattazioni come quella di A.C. Bouquet (Breve storia delle religioni, Milano, Mondadori, 1961). Assai utili per una conoscenza ecumenica degli sviluppi di minoranze confessionali di ispirazione cristiana sono peraltro alcuni capitoli del quarto volume fra i quali quello dedicato ai « movimenti minori d'età moderna in ambiente cristiano ».

Le religioni « etniche » europee (romana e greca e i vari movimenti sincretistici del vicino oriente) e il giudaismo sono trattati nel terzo volume, mentre la religione dell'Islam e le grandi tradizioni religiose dell'Asia orientale (India, Cina) sono studiate nel quinto che riporta interessanti testi delle letterature religiose esposte, che il lettore non specialista può in questo modo conoscere e gustare.

Il notevole numero di collaboratori (gli italiani sono una trentina, fra i quali il già citato U. Bianchi, R. Boccassino, A. Bausani, M. Guidi, G. Guariglia, V. Maconi ed altri ugualmente

valenti studiosi) starebbe a confermare che la lontana speranza espressa da Arnaldo Della Torre — alla quale faceva eco N. Turchi nella presentazione dell'opera « Le religioni del mondo » (Coletti, Roma, 1951) e che cioè « l'interesse per questi studi si vada felicemente sviluppando » — non è rimasta del tutto delusa, anche se il risveglio nel nostro Paese è avvenuto con alquanto ritardo (2).

Tutt'altra impostazione della Storia delle Religioni dell' UTET presenta il celebre « Trattato di storia delle religioni » di Mircea Eliade (Boringhieri, Torino 1976). Tradotta nella nostra lingua dopo vari anni dalla sua stesura, quest'opera mantiene tuttavia grande importanza per l'indagine potremmo dire semantico-morfologica della materia esposta: una fenomenologia dei fatti e degli eventi « sacri » e la loro esposizione e correlazione.

M. Eliade, nel suo Trattato, non espone la « religione » dei singoli gruppi umani primitivi, o le strutture rituali dei popoli storici. Egli intende trattare un duplice problema: I) che cosa è la religione? 2) in quale misura si può parlare di storia delle religioni? Egli pertanto espone le ierofanie (cioè le manifestazioni del sacro) cosmiche, per mezzo della sacralità che si rivela a diversi livelli cosmici, il Cielo, le Acque, la Terra, i Sassi; le ierofanie biologiche (i ritmi lunari, il sole, la vegetazione e la agricoltura, la sessualità ecc.); le ierofanie dello spazio sacro (luoghi consacrati, altari, templi ecc.); le relazioni fra l'uomo e il sacro, i riti, la magia e la religione, l'idea di sopravvivenza, il senso della morte, le persone sacre (il sacerdote, il mago, il re, l'iniziato ecc.), il mito, il simbolo ecc. E' dalla riflessione su

(2) Non riteniamo che si possa parlare di « scuole » di storia delle religioni oggi esistenti in Italia; piuttosto di orientamenti metodologici e ideologici. Premesso che l'alta figura di Raffaele Pettazzoni molto ha influito sulla formazione culturale degli studiosi italiani contemporanei, oseremmo dire che due sono gli orientamenti preminenti: quello spiritualistico che privilegia il metodo storico-comparativo come strumento d'indagine (U. Bianchi G. Guariglia, Boccassino e altri, fra i quali il celebre africanista B. Bernardi che propone come elemento di interpretazione il concetto di « teismo » (silvestre, agreste, pastorale). L'altro orientamento di ispirazione sociologica-marxistica è rappresentato da E. De Martino la cui concezione immanentistico-materialistica del mondano propone una interpretazione della religione come mezzo per superare la crisi esistenziale, l'angoscia della storia. A questa concezione si affianca il tentativo di un recupero del magismo di tipo frazeriano. Una interpretazione pure riduzionistica del sacro nel mondano è quella di V. Lanternari, per il quale l'aspetto più propriamente positivo della religione si rivela nella religiosità popolare (è qui evidente la tensione sociologistica).

questa realtà che l'Autore si pone il problema della possibilità della fondazione di una storia delle religioni.

M. Eliade rifiuta un'esposizione dei fenomeni religiosi che vada dal « semplice » al « complesso », perché essa è arbitraria, perché è un'impostazione « mentale » dello studioso in senso evolutivo, o forse evoluzionistico, e questa ipotesi, afferma Eliade, non è dimostrabile (d'altra parte l'evoluzionismo aprioristico degli animisti come E.B. Tylor — ricalcato sul pensiero di E. Spencer e in genere del positivismo ottocentesco — già da tempo è stato fondatamente confutato, soprattutto con i progressi scientifici favoriti dalla scuola storico-culturale).

Il fine dell'opera di Eliade è di mostrare « che cosa sono i fatti religiosi e che cosa rivelano ». Egli presenta le dimensioni specifiche dell'esperienza religiosa, mettendo in luce le sue differenze con l'esperienza « profana » del Mondo (« Il sacro e il profano » è un'altra opera dell'Eliade, della quale si ha pure una traduzione italiana presso Boringhieri, Torino 1973); descrive le modalità del « sacro » e la situazione dell'uomo in un mondo ricco di valori religiosi. L'intenzione dello studioso rumeno è quella di aiutare il lettore a percepire non solo il profondo significato di un'esistenza religiosa di tipo arcaico e tradizionale, ma anche a riconoscere la sua validità in quanto decisione umana, ad apprezzarne la bellezza e la nobiltà.

Egli vuole dimostrare la logica e la grandezza della concezione del Mondo di un primitivo, cioè del suo comportamento, del suo simbolismo e della sua « realtà » religiosa.

La sua profonda indagine sul mito fa giustizia delle interpretazioni sia evoluzionistiche sia razionalistiche che hanno attribuito al mito un significato pre-logico (Levy-Bruhl) e pre-religioso (« la verità dal mito è di ordine specialmente magico » afferma R. Pettazzoni in « Miti e leggende », I vol., UTET 1948, pag. XI). Il mito, afferma Eliade, è un modello esemplare; il mito narra una storia sacra, una storia vera, un evento primordiale che ha avuto luogo in principio, ab initio. Rivelare un mito « significa » rivelare un mistero: la stessa narrazione del mito, storia sacra e perciò storia vera, riconsacra, cioè rende « sacro », l'uomo e il mondo.

Il Trattato di M. Eliade non rientra ovviamente nella bibliografia italiana; ma la stessa esigenza dell'accessibilità nella nostra lingua di questa opera dimostra la necessità, fortemente avvertita, di avvicinarsi alla problematica del sacro non soltanto con metodologie etnografiche o antropologiche, ma anche con una interpretazione che è soprattutto « penetrazione » dei

fatti e dei valori religiosi. « La storia delle religioni », afferma Eliade, viene così ricondotta al dramma che sorge dalla perdita e dalla riscoperta di quei valori... perché se la storia è in grado di promuovere o di paralizzare nuove esperienze religiose, non riesce mai ad abolire definitivamente la necessità di una « esperienza religiosa » (pag. 482).

Pur rifiutando l'interpretazione magistica della religione (che trovò in J.G. Frazer il sostenitore emblematico) M. Eliade percorre la fenomenologia religiosa arcaica secondo il metodo frazeriano dove nulla è concesso alla suddivisione cronologica, geografica della materia, ma poi diversamente da Frazer espone la morfologia del rituale religioso con metodo comparativo ed esegetico, e la estesa fenomenologia descritta non si riduce né in storicismo (il sacro è inesauribile nel profano) nè in sociologismo (la trascendenza della realtà religiosa sulla cultura e sull'etnos); e se il Trattato dell'Eliade ricorda sul piano della metodologia descrittiva (ma non interpretativa, ovviamente) la famosa opera del citato J.G. Frazer « The Golden Bough » (trad. italiana « Il ramo d'oro » a cura di Lauro De Bosis, A. Stock Ed., Roma 1925), se ne differenzia in modo radicale rifiutando il magismo (inesistenza di una forza trascendente, ma soltanto forza immanente e soggetta alla volontà dell'uomo) e ponendo all'origine dell'apertura religiosa l'archetipo, che è valore e realtà trascendente.

Da notare, nel Trattato eliadiano, la diffusa nota bibliografica dedicata ad ogni singolo capitolo dove l'Autore non si limita a un elenco di nomi e di opere, ma traccia sovente un sintetico giudizio su di queste.

Un discorso sulla religione non può dimenticare l'aspetto del primo rapporto relazionale dell'uomo con il divino: la riflessione su Dio. E', o può essere, l'inizio del movimento interiore della religiosità che assume nella fisionomia esterna i segni rituali; anche nell'orizzonte del primitivo il pensiero su Dio ispira l'atteggiamento personale e tribale « ad intra » e « ad extra ».

Per questo non ci sembra affatto peregrino accennare in questa nota (che ribadiamo puramente informativa su qualche opera a disposizione dei lettori italiani inerente alla « religione ») ai due volumi dal titolo « Con Dio e contro Dio », a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1972, che non possono annoverarsi tra le opere di storia delle religioni in senso, potremmo dire, « tecnico ». Essi si collocano in un ambito tra lo speculativo e l'antologico e rivestono di conseguenza un'importanza singolare nella bibliografia dell'alta cultura religiosa e filosofica:

una ricerca e un'esposizione non di quanto hanno pensato della divinità i gruppi umani, ma di quanto ne hanno pensato i singoli uomini più rappresentativi della storia del pensiero e della cultura, anche religiosa: i filosofi, dall'antichità storica ad oggi; una storia della religiosità e della non religiosità nel territorio severo della speculazione filosofica.

Libro, si diceva, di alta cultura ma non del tutto inaccessibile, riteniamo, anche al grande pubblico (almeno a quella parte che ritrova in se stesso una sensibilità al problema della ricerca religiosa).

L'indagine sul divino, le problematiche razionali, le verifiche dell'intransigente ragione umana, il procedere della riflessione, gli interrogativi, i dubbi, le risposte e le negazioni, i tormenti e le certezze, emergono dai frammenti, più o meno estesi, dei saggi riportati e preceduti per ogni autore da una puntuale introduzione che aiuta il lettore a porre nel contesto del pensiero sistematico dell'autore stesso la più specifica problematica religiosa, della quale lo stralcio rappresenta il momento più significativo.

Il senso del divino è nato con l'uomo, e se pure non sono esistiti né esistono gruppi umani a-religiosi (nonostante opinioni in contrario espresse da alcuni etnologi, come J. Lubbock e successivamente W. Tessman) esistono o sono esistiti uomini a-religiosi, e come esiste una tradizione religiosa esiste una specie di tradizione ateistica che non sempre è di lotta alla visione religiosa della vita, ma anche e più spesso di indifferenza al problema del divino, o addirittura, come è oggi per l'uomo « secolarizzato », di auto-esonero dal problema di Dio.

Da alcuni saggi riportati nella bella opera diretta da M.F. Sciacca (il noto filosofo spiritualista da qualche anno scomparso) il lettore potrà ricavare un giudizio sulla profondità della problematica religiosa che ha investito tutto il pensiero umano (anche se limitata, questa problematica, al solo pensiero occidentale e a quanto di ebraico e di arabo ne fa parte integrante), ma in particolare la filosofia moderna, anche quella che si è staccata dal filone della metafisica dell'essere, anche quella che drammaticamente ha reciso ogni rapporto con il divino (perché come dice Sartre « l'ateismo è un'impresa crudele e di vasto respiro » e quindi anch'essa dura e sofferta).

Certamente un'opera come questa dedicata al pensiero su Dio nell'esperienza intellettuale umana avrebbe potuto « contenere » stralci delle grandi tradizioni del pensiero orientale, così ricco di indagini metafisiche e psicologiche, e così penetrato dal-

l'idea dell'Essere supremo e delle Sue relazioni con l'Io e con il mondo esterno. Ci riferiamo alle Upanishad vediche, ai Tantra induistici, alla grande tradizione « illuministica » buddistica, all'Avesta iranica: tradizioni e testi che rivestono un significato dottrinale-filosofico piuttosto che religioso-rituale, e che fanno parte di una universale ispirazione meta-fisica della riflessione umana sul divino.

Riteniamo che nonostante l'apparente epidermismo contemporaneo (sollecitato da tensioni ideologiche, sociologiche, pragmatistiche, naturalistiche e dunque non metafisiche delle esigenze di vita) queste opere che abbiamo indicato nella nostra nota possano tuttavia troyare o ritrovare lettori non disattenti, anche come interesse intellettuale, che peraltro se seguito e perseguito con serio impegno può recare frutti anche al di là del pur lodevole corredo culturale e scientifico.

ANTONIO MANFREDI

Recensioni di:

Minnie Alzona
Bonifacio Baroffio
Alberto Boldorini
Angelo Campodonico
Giuseppe Cagnetta
Carlo Fabrizio Carli

LIBRI

LIBRI - RECENSIONI

EMILIO GANDOLFO (a cura di): « LA LETTERA DI DIO AGLI UOMINI », La Bibbia secondo lo spirito dei Padri - Istituto Propaganda Libraria, Milano 1978, pp. 179.

Da anni il sacerdote E. Gandolfo si occupa di pastorale biblica: in vari suoi scritti cerca di fare gustare la Sacra Scrittura introducendo i lettori a quel tipico di modo di approccio sapienziale e orante che ha contraddistinto la *lectio* dei Padri. Ne sono tra l'altro testimoni il volume edito nel 1976 su *L'esperienza umana alla luce della Bibbia in Agostino, Gregorio, Bernardo,* e i commenti settimanali che da tempo scrive sulle letture liturgiche per conto dell'Osservatore romano, edizione settimanale italiana.

Nel presente volume l'A. pubblica numerosi stralci di opere patristiche orientali e occidentali, raccogliendo il materiale in sezioni unitarie per il tema specifico affrontato. Così si susseguono i capitoli del libro distinto in due parti: I, l'amore con cui Dio ci parla; II, l'amore con cui dobbiamo rispondere.

Nella prima parte l'amore della condiscendenza divina è considerato sotto molteplici angolature che trovano la loro radicazione originale nel testo sacro e nella divina rivelazione. La lettera di Dio agli uomini, Dio parla agli uomini come ad amici, La parola di Dio in linguaggio umano, Le molte parole e l'unica Parola, La Bibbia e il creato, I Salmi, Il Cristo: scopo e fine di tutto, L'amore: compimento della Legge, questi i titoli dei primi capitoli che evidenziano la ricchezza del messaggio biblico il cui tesoro viene dispiegato dai Padri. Mentre la II parte dell'opera avvicina il lettore allo spirito che deve animare la lettura della Bibbia, secondo una penetrazione progressiva nella comprensione dell'amore divino: Ascolta, Israele, Lettura assidua, Lettura sapienziale, Lettura — meditazione — contemplazione, Lettura personale e comunitaria. Il libro dell'esperienza, Cercare e scoprire Cristo, Tutto sarà compiuto.

I brani patristici sono attualizzati con una breve introduzione del Gandolfo che situa nel contesto attuale la problematica emergente dalla tradizione. E prima di presentare i testi dell'antichità cristiana, l'A. ha avuto la buona idea di farli precedere da vari brani biblici e da citazioni conciliari (*Dei Verbum*).

Il presente lavoro non è quindi un libro di studio, quanto piuttosto di approfondimento spirituale. Il che non esime i lettori da un impegno serio e costante affinché la lettura della Bibbia, secondo i canoni della più autentica tradizione ecclesiale, alimenti in modo proficuo la meditazione e la riflessione cristiana, sfoci in una pre-

ghiera viva e aiuti il battezzato a raggiungere l'unione contemplativa con Dio. In questa prospettiva il volume si rivela come uno strumento catechetico di primaria importanza e la scorrevolezza del discorso patristico permette di diffonderlo anche in ambienti non ancora familiari con la lettura cristiana della Bibbia. D'altra parte, la profondità delle riflessioni dei Padri e il forte stimolo che esse imprimono alla vita spirituale, rende il libro del Gandolfo quanto mai prezioso anche in comunità « impegnate », sia laicali che religiose.

Vale la pena riprendere dall'A. una pagina classica della spiritualità cristiana che serve anche come programma di una autentica *lectio divina* i cui diversi aspetti sono messi in giusta luce da tutto il volume recensito:

« Chi possiede il senso di Cristo sa quanto giovi alla pietà cristiana, quanto convenga e sia utile al servo di Dio e servo della redenzione di Cristo, ricordare con molta attenzione, almeno un'ora al giorno, i benefici della sua passione e redenzione, per gustarli soavemente nella coscienza e richiamarli fedelmente alla memoria. Questo è mangiare spiritualmente il Corpo di Cristo e berne il Sangue in sua memoria. "Fate questo in memoria di me".

« Inoltre bisogna, in ore stabilite attendere alla lettura di un determinato passo della Bibbia. Una lettura superficiale e vaga, presa a caso, non edifica ma rende l'animo instabile, e come subito entra così subito esce dalla memoria.

« Occorre, perciò soffermarci su determinati temi e che l'animo se li renda familiari. Le Scritture infatti desiderano essere lette con quel medesimo Spirito con cui sono state composte, e col medesimo spirito vanno comprese.

« Non riuscirai mai ad entrare nella mente di Paolo finché non ti sarai imbevuto del suo spirito, mediante una costante e rigorosa applicazione al suo testo e mediante l'impegno di un'assidua meditazione. Non comprenderai mai Davide, finché, attraverso un'esperienza simile alla sua, non assumerai i sentimenti dei Salmi. E così per tutto il resto.

« Per ogni pagina della Scrittura, lo studio differisce dalla lettura, quanto l'amicizia dall'ospitalità, l'affetto socievole del saluto casuale.

« Dalla lettura quotidiana, bisogna mettere ogni giorno nel ventre della memoria qualcosa che possa essere facilmente digerito e, richiamato alla memoria, agevo'mente ruminato, che convenga alla situazione, che stimoli l'impegno, che impedisca allo spirito di vagabondare.

« Dalla lettura continuata si deve attingere l'affetto e modellare l'orazione, che interrompa la lettura, ma in modo tale che l'interruzione riporti subito l'animo, più puro, all'intelligenza della lettura.

« La lettura sia a servizio dell'impegno spirituale. Se veramente, chi legge, cerca Dio nella lettura biblica, tutto ciò che legge contribuisce al suo bene e rende ogni intelligenza della lettura prigioniera nell'obbedienza a Cristo ».

Così Guigo, priore della Grande Chartreuse, che nella sua mirabile lettera ai monaci di Mont-Dieu riassume tutta la tradizione precedente (Origene, Crisostomo, Agostino, Gregorio...) e con s. Bernardo si fa nuovamente araldo dell'incontro con Dio nell'ascolto orante della Scrittura.

B. B.

PAVEL EVDOKIMOV: « GOGOL' E DOSTOEVSKIJ » - Edizioni Paoline, 1978, pagg. 248, L. 3500.

Delle molte testimonianze offerteci dal dissenso religioso russo, la più preziosa ci sembra consistere nella tangibile conferma di una rinascita cristiana, dopo mezzo secolo di rigida quanto inefficace attività ateistica.

Come un'iceberg che cela sott'acqua la sua massa di ghiaccio perenne, così

le energie spirituali della *Santa Russia* — depurate degli elementi caduchi, quali l'orgoglio messianico e le strutture secolari del potere zarista — rivelano l'eco profonda che esercitano tuttora sugli abitanti dello sterminato Paese euroasiatico.

Non appena si accenna alla *Santa Russia*, alla Russia cristiana, subito — mediante un autentico automatismo psichico — la mente si volge alle icone ed alla loro teologia visuale, alla *Filocalìa*, alla venerata figura di San Sergio di Radonez, ai *Racconti di un pellegrino*, alla stirpe sublime degli *iurodìvi* e degli *stràvniki*, i pellegrini vagabondi e mendichi per amore di Dio.

D'ora in avanti occorrerà però ampliare il repertorio di questi riferimenti emblematici, includendovi con pieno diritto i due massimi protagonisti della letteratura russa dell'Ottocento, Gogol' e Dostoevskij.

Sui due grandi scrittori è infatti apparso in edizione italiana un memorabile saggio di Pavel Evdokimov, uno dei più meritatamente illustri studiosi contemporanei della spiritualità ortodossa.

« Gogol' e Dostoevskij: ad essi, infatti, più che ai filosofi ed ai teologi di professione — scrive Giancarlo Vendrame nella sua introduzione al volume, Evdokimov riconosce la capacità di interpretare l'anima del popolo russo, la sua religiosità e la sua tradizione vivente. Da essi Evdokimov risalirà all'indietro nel tempo e collegherà le loro analisi a quelle dei grandi santi della storia del cristianesimo russo e alla dottrina dei Padri della Chiesa ».

Ma occorrerà pur procedere con ordine, accennando a quanto intensamente abbia agito il retaggio religioso dell'anima russa sulle scelte esistenziali e spirituali del rabdomantico scandagliatore del vertiginoso, inquietante pensiero dei due massimi esponenti della sua letteratura.

Figlio di un ufficiale dell'esercito, assassinato quand'egli non aveva che sei anni, Evdokimov fu costretto ad abbandonare la patria nel '22, all'indomani della rivoluzione bolscevica, in età di ventun anni.

L'Occidente non gli riservò certamente l'attenzione ed i riguardi che ottengono oggi gli esuli antisovietici; Pavel Evdokimov dovette affrontare una traumatica cesura con le sue matrici etniche e spirituali ed, assieme, una dura lotta per la vita, che lo vide impiegato ad Istanbul come tassista ed aiuto-cuoco, nonché a Parigi come operaio dei turni di notte alla Citroën, per poter studiare di giorno.

Nacquero da una simile vicenda umana non soltanto opere indimenticabili nel panorama della spiritualità contemporanea — non esclusivamente ortodossa —, quali « Teologia della bellezza » e « La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale » (ed. Paoline), « L'Ortodossia » e « Le età della vita spirituale » (ed. « Il Mulino »), il « Sacramento dell'amore » (ed. Morcelliana), ma altresì il disegno — concepito alla luce di un sano e proficuo ecumenismo — di arricchire e fecondare, con gli apporti della meravigliosa pregnanza mistica del cristianesimo russo, una società e financo una cristianità occidentali, aggredite ed impoverite dall'attivismo e dall'orizzontalismo razionalistico.

Apparirà manifesto, a questo punto, il significato del volgersi ad indagare l'opera di Gogol' e Dostoevskij, due artisti accomunati non soltanto da circostanze intrinseche e manifestamente documentabili (i tanti riferimenti e persino trame narrative che Dostoevskij trasse dallo scrittore ucraino), ma soprattutto da ragioni di diverso e più profondo significato: « la lettura di Gogol' unita a quella di Dostoevskij offre una spietata anatomia della società attuale ed indica anche una possibile soluzione dei problemi che ci angustiano ».

Anzi, proprio in questo fatto consiste l'eccezionalità del volume: in un' epoca come l'attuale, ove la critica ha voluto ostentatamente rinchiudersi nella prigione di un positivismo esasperato, sia di matrice filologico-linguistica che psicanalitica, Evdokimov ha il coraggio di proporre una lettura interamente religiosa.

Ne è scaturito quello che, per tanti

versi, è stato riconosciuto come il suo libro più bello, in cui allegorie, coincidenze, affinità spirituali, sono evocate a comporsi nell'affascinante diorama che è anche una magistrale interpretazione della spiritualità russa.

Non certo a caso Gogol' condusse un'esistenza solitaria ed ascetica, autentico monaco racchiuso nel proprio *monastero interiore*; non a caso fu raccoglitore ed indagatore appassionato del repertorio fabulistico e leggendario della sua gente, quelle fiabe e leggende che — come avrebbe poi dimostrato Cristina Campo — sono esemplari metafore della lotta tra Dio e il diavolo; non a caso lo scrittore ucraino compose un commosso commento alla liturgia di San Giovanni Crisostomo e potette ravvisare il significato ed il successo delle sue opere « nel costruire con arte dei *gradini invisibili* verso la fede religiosa ».

Più si avanzava negli anni della breve esistenza, più Gogol' udiva una voce soprannaturale che lo guidava nella composizione della sua opera, e più distintamente gli era dato di poter scorgere Satana e gli altri spiriti maligni all'opera nelle vicende umane.

Dotato di un'eccezionale capacità di analisi, Gogol' riuscì a percepire e ad esprimere quelle valenze problematiche e negative della vita umana che, già emergenti ai suoi tempi, sono oggi divenute pressanti, se non addirittura spesso soverchianti.

E' questa attitudine che si situa alla scaturigine del mirabile affresco narrativo delle *Anime morte*; nel disegno dello scrittore esso avrebbe dovuto avere il riscontro positivo nelle *Anime vive*, e noi sappiamo che Gogol' compose effettivamente questo secondo romanzo, dedicandovi anni ed anni di lavoro; eppure, poco prima di morire, decise di bruciarne il manoscritto ancora inedito.

C'è molto di arcano, di incomprensibile in questa improvvisa ed irrevocabile determinazione; forse a Gogol' non fu concessa la capacità di sintesi, il dono di poter proporre una prospettiva positiva.

E' questo il momento di innesto e di superamento, da parte di Dostoevskij, della vicenda umana e letteraria di Gogol'.

Dopo il tentativo sostanzialmente fallito de *L'idiota*, Dostoevskij ci offre questa sintesi positiva nel monaco Tikhon de *I demoni* e, soprattutto, nella figura dello starec Zosima de *I fratelli Karamazov*.

Tuttavia Evdokimov si spinge ancora oltre, scorge, sempre nei *Karamazov*, nella figura di Alësa, questa sintesi positiva, trasposta in una dimensione precorritrice e profetica.

Alësa è infatti il simbolo del « monaco che vive nel mondo », del cristiano obbligato a vivere in una società secolarizzata e laicizzata, ove la Chiesa è costretta ad operare in una situazione di manifesta minoranza sociologica, se non proprio di ostilità e di discriminazione più o meno efficacemente dissimulata.

C. F. C.

E. BOTTO, F. BOTTURI, M. LENOCI: IN RIVOLTA CONTRO I MAESTRI PADRONI I "NOUVEAUX PHILOSOPHES" » - Vita e Pensiero, coll. filosofia e scienze umane, n. 18, Milano 1978, pp. 242, L. 5.000.

In Italia il «caso» dei «nouveaux philosophes» è scoppiato nell'estate del '77 ed è stato al centro di vivaci polemiche fino agli inizi del '78; da qualche tempo, invece, il fenomeno sembra aver perduto di interesse. Ci sono tuttavia due buoni motivi per riaprire il discorso sui « nuovi filosofi ». Il primo è il modo parziale ed approssimativo in cui se ne è parlato fino a ieri, passando da atteggiamenti di critica astiosa ed indiscriminata ad atteggiamenti opposti — anche se meno frequenti — di entusiastica esaltazione. Il secondo motivo è che le domande poste da questi autori attendono ancora di essere accolte nella loro radicalità. Il nuovo libro dei tre gio-

vani studiosi della Cattolica, oltre che favorire una conoscenza meno affrettata della *nouvelle philosophie*, vuole tentare un primo bilancio critico, rilevandone gli scompensi teorici — che indubbiamente ci sono — e insieme rilanciando certe domande che i nuovi filosofi hanno posto con energia e che appaiono tuttora largamente censurate nell'ambito del dibattito culturale italiano.

I tre saggi in cui è articolato il volume, e cioè *Desiderio di rivoluzione o scienza del dominio? I nuovi filosofi di fronte al marxismo*, di E. Botto, *Il problema del potere - Per una filosofia della ribellione*, di F. Botturi e *Ritorno a Dio e resistenza al potere: Maurice Clavel* di M. Lenoci, offrono la panoramica più completa e articolata, finora apparsa in Italia, del pensiero dei « nuovi filosofi », inserendoli nel quadro della stimolante filosofia francese contemporanea (da Sartre a Foucault, da Lacan ad Althusser). Gli autori si soffermano sia su pensatori ormai noti in Italia al grosso pubblico, quali Glucksmann e Lévy, sia su altri meno noti, ma altrettanto interessanti, quali Dollé, Sollers e Clavel.

Affrontando la parte « negativa » del loro pensiero, in pratica la loro critica al marxismo, gli autori mettono in luce l'esattezza del nesso che esiste fra il marxismo nelle sue varie forme e la ragione totalizzante dei « padroni del pensiero » della filosofia tedesca dell'Ottocento, che ha elaborato dopo l'Illuminismo, il progetto « scientifico » di liberazione dell'uomo dal potere e di trasformazione della società. Ma ogni mutamento che nasce da tale pretesa di scientificità e di dominio, si traduce necessariamente, al di là delle buone intenzioni, come rilevano Glucksmann e Lévy, nella formazione di nuovi padroni e di nuovi schiavi. I « gulag » dei socialismi realizzati ne sono la conferma storica; non a caso si trova spesso un riferimento a Solzenicyn. Il pregio della critica dei «nouveaux philosophes» al marxismo sta nella sua radicalità: mentre molti oggi si affaticano a riscoprire il « vero » marxismo, essi criticano in blocco le premesse su cui si fonda.

La parte costruttiva del pensiero dei « nuovi filosofi » si rivela la più carente secondo i nostri autori. Le loro proposte di reazione alla schiavitù del potere sono di genere diverso (si va dall'esaltazione da parte di Glucksmann della « plebe », cioè di tutti coloro, che il potere, costituendosi e ricostituendosi, esclude, non essendo riuscito nell'intento di « ammaestrarli », all'ideale dell'intellettuale che resiste alla « barbarie » di Lévy, dalla posizione platonico-manichea di Jambet e Lardreau al Cristianesimo « fideista » di Clavel). Tutte queste diverse posizioni hanno tuttavia in comune una profonda sfiducia nella ragione. Di fatto i « nuovi filosofi » risentono profondamente della posizione degli strutturalisti e di Foucault in particolare (basti pensare alla sua *Microfisica del potere*), per il quale ogni sistemazione della ragione è necessariamente potere e violenza. Se si accettano queste premesse, per ribellarsi al « potere » non c'è altra via se non liberarsi dalla ragione. Infatti come evitare che anche fra gli emarginati e gli oppressi non si ricostituisca prima o poi un sapere violento, come Botto obbietta a Glucksmann?

La domanda che esplicitamente viene posta in questo volume riguarda proprio la possibilità di un sapere che, a differenza della scienza moderna, non si identifichi con il potere. Come si chiede il professore Bausola nella lucida introduzione, è proprio vero che qualsiasi concezione razionale del mondo, qualsiasi metafisica si traduca necessariamente in violenza ed intolleranza sul piano dei rapporti sociali, posizione questa che pare accomunare, pur partendo da posizioni assai diverse, i « nuovi filosofi » ad un Popper?

Infine, non si tratta forse, come acutamente osserva Botturi nel suo saggio, di mettere radicalmente in discussione il tacito presupposto immanentista che sottende il pensiero dei « nouveaux », anche là dove appaiono più aperti alla trascendenza? Tale pre-

supposto, « residuo » del razionalismo moderno, impedisce, pur nella apprezzabile reazione di fronte allo scientismo « illuminista » esteso al sociale, di uscire fuori da una posizione volontaristico-irrazionalista, forse di matrice schopenauriana, incapace in ultima analisi di una reale e duratura alternativa alle posizioni dei « padroni del pensiero ». A questo punto non appare inopportuno, come è stato notato, un ripensamento della tradizione cristiana classica al fine di identificare un'immagine di ragione aperta alla contemplazione, perciò libera dal potere, e tuttavia capace di « afferrare » la realtà.

A. C.

RAIMONDO LULLO: « IL LIBRO DELL'AMANTE E DELL'AMATO » - ed. I Graffiti di Città armoniosa, traduz. di Vera Passeri Pignoni, 1978, pagg. 100, L. 2.000.

Dobbiamo alla passione di Vera Passeri Pignoni per i mistici spagnoli se il beato Raimondo Lullo, pressoché destinato all'oblio, è tornato alla ribalta con una delle sue opere più suggestive: *Il libro dell'amante e dell'amato*, meditazioni tratte dal romanzo *Blanquerna*, poetiche e filosofiche insieme, sulla conquista di Dio e sulla felicità che se ne ricava. Libro che raccoglie, sotto forma di dialogo tra Cristo e colui che pazzamente lo amò, una serie di pensieri in cui il gioco della parola coi propri significati sembra preludere — se così si può dire — a tutta la problematica linguistica dello strutturalismo.

Ma quanto maggiormente colpisce in quest'opera, di cui Vera Passeri Pignoni ci dà un'esemplare traduzione, è la forma di lucida felicità con cui è vissuto il misticismo, specie per chi conosce, sia pure sommariamente, i precedenti della vita giovanile di Raimondo Lullo, dai costumi stravaganti e fastosi (visse alla corte di Giacomo II d'Aragona), e la sua trascurata educazione intellettuale. Vita che si è poi riscattata non solo grazie all'impegno che mise (dopo un trauma sentimentale) nello studio della filosofia e della teologia e nel tentativo di convertire, mediante l'eloquenza, i Mussulmani contro cui l'Europa pareva inerte, ma che si concluse con il martirio.

Sappiamo che Vera Passeri (docente di storia della filosofia e di teologia, critico letterario, presidente dei Convegni Maria Cristina di Bologna), deve la sua passione per i mistici spagnoli non soltanto ai suoi frequenti viaggi in Spagna e, soprattutto, ad Avila dove Santa Teresa è viva come lo è San Francesco ad Assisi, ma che il suo vero contatto con i mistici è avvenuto attraverso un filosofo che dei mistici aveva assorbito tutto lo spessore filosofico e religioso: Muños Alonso morto nel '74 a cinquantanove anni e notissimo anche in Italia. Il primo mistico tradotto da Vera Passeri è Juan Falconi quasi ignoto anche in Spagna e riscoperto da lei — come è il caso di quest'opera di Raimondo Lullo — dopo secoli in cui non veniva stampato né letto.

La mistica spagnola, secondo Vera Passeri, si differenzia da quella orientale e germanica perché esalta l'uomo nella sua essenza metafisica anziché annullarlo in Dio. Quindi esalta la sua razionalità e non l'irrazionale. L'estasi (sono parole della traduttrice) è pienezza e non sconfitta nella trascendenza, come in Dante che giustamente in diversità di climi e di linguaggio, viene accostato a San Giovanni della Croce. Nella corsa verso Dio, secondo Lullo, l'intelletto giunge prima della volontà. Quindi è un'opera di misticismo che per essere compresa nella sua essenza richiede uno sforzo intellettuale nell'acquisizione di Dio — sebbene conquisti il lettore mediante la forza della poesia che la pervade —. Lullo è infatti un poeta ricco della esperienza del mondo arabo (non va dimenticato che fu creata per lui a Montpellier una cattedra di lingue orientali), mondo quello arabo in cui il

sogno e la fantasia si riflettono nelle sue manifestazioni religiose.

E' scritto nella presentazione di questo testo che si tratta di un libro che nessuno leggerà, forse qualche sorella di clausura. Pure è un libro bellissimo per chiunque inizi a leggerlo. Un dialogo come questo può nascere solo da una creatura che abbia sperimentato un rapporto con la realtà, una creatura che, recepita la fede cristiana dapprima come sottofondo esistenziale, la trasformi, al momento della piena maturità, nel movente di tutte le sue gesta. Infatti il sognatore, l'amatore, il pazzo, lo scemo « d'amore » fu tale e ancor più ma per Cristo.

Raimondo Lullo (1235-1315), visse in una delle epoche più contrastate e decisive della storia e fu al centro del dibattito che opponeva ragione e fede sostenendo che la fede in Dio è dimostrata da ragioni necessarie e che la fede in Cristo suscita essa stessa — in chi crede — ragioni necessarie a giustificarla.

Gli apologhi contenuti ne *Il libro dell'amante e dell'amato* (uno per ciascun giorno dell'anno), vanno letti per chi vive l'esistenza attiva del mondo con ponderatezza e con l'ipotesi di lavoro secondo cui l'amore tutto spiega.

M. A.

JACQUES MARITAIN: « SULLA FILOSOFIA CRISTIANA » - tit. originale **De la philosophie chrétienne**, trad. di Luigi Frattini, introduzione di Virgilio Melchiorre, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 142, L. 2.600.

« Ho cominciato con il Taine, con la psicologia, coi libri di Ribot. Poi mi sono inebriato dei Greci divini; ho conosciuto il punto di partenza di Descartes e lo zelo intempestivo dell'Enciclopedia; ho ammirato nel suo disordine, nel suo vizio d'origine e nella sua profondità, il pensiero tedesco. Alla vetta di tanti studi, alla soglia dell'età matura, la filosofia scolastica mi è apparsa, per il suo senso di misura e la precisione, per la sua varietà, per la sua prodigiosa conoscenza del meccanismo mentale e della capacità dell'intelligenza, per la sua interpretazione dei valori totali dell'essere, come il coronamento d'una carriera speculativa il sigillo con cui è marcato lo spirito ».

Questo l'autoritratto di studioso che Maritain tracciava nella « Introduzione generale alla filosofia ». E la filosofia cristiana, nella sua forma storica e perenne di filosofia scolastica, è stata la guida dei suoi lavori teorici, tra cui il notissimo « Umanesimo integrale », e della sua azione anche politica. Il convincimento, cioè, che il cristianesimo ha un carattere profondamente umanistico e racchiude in sé una ampia apertura a ogni autentica forma umana.

Molto opportunamente quindi si vanno oggi riscoprendo e ripubblicando alcuni suoi scritti teoretici sul rapporto cristianesimo-umanesimo, come contributo al dibattito odierno, mentre la cultura cristiana torna ad interrogarsi sulla propria identità e sul proprio futuro.

« Sulla filosofia cristiana » (1932) è il testo di una Conferenza tenuta nell'Università di Lovanio nel Dicembre del 1931. In essa Maritain faceva il punto di un acceso dibattito che si stava svolgendo nell'ambiente filosofico francese degli anni '30, e che vedeva da una parte Maritain con lo storico E. Gilson, il filosofo G. Marcel e il teologo Garrigou-Lagrange, e dall'altra lo storico razionalista Bréhier e il filosofo M. Blondel.

Il dibattito — Il dibattito riguardava la nozione di « filosofia cristiana ». Il contributo di Maritain si sforzava di definire, come gli riconosceva Gilson, « gli elementi di una soluzione dottrinale della questione », laddove il Gilson stesso nella sua opera « L'Esprit de la Philosophie Médiévale » aveva fornito gli elementi di una soluzione storica della questione. Queste erano le sue conclusioni: « Prendiamo un dato sistema filosofico: chiediamoci se

è "cristiano" e, se lo è, quali sono i caratteri che lo fanno riconoscere come tale. Per chi l'osserva, è una filosofia, dunque un'opera della ragione; il suo autore è cristiano, ma il suo cristianesimo, per quanto efficace ne sia stata l'influenza sulla sua filosofia, ne resta essenzialmente distinto. Il solo mezzo a nostra disposizione per scoprire questa azione interna è perciò quello di paragonare i dati osservabili dall'esterno: la filosofia senza la rivelazione e la filosofia con la rivelazione. E' quello che ho cercato di fare, e poiché solo la storia può in ciò essere d'aiuto, mi son detto che solo la storia poteva dare un senso alla nozione di filosofia cristiana. (...) Dirò dunque che la filosofia cristiana è una realtà obbiettivamente osservabile solo per la storia, e che la sua esistenza è positivamente dimostrabile solo per mezzo della storia, ma che, una volta stabilita la sua esistenza, la sua nozione può essere analizzata in se stessa e che deve esserlo come lo ha fatto ora J. Maritain » (p. 22).

Ma qual è la soluzione prospettata da Maritain?

Innanzi tutto egli sottolinea l'autonomia della sapienza umana, — contro la tentazione di una sapienza tutta sacra —, e nello stesso tempo vuole vederla nel suo rapporto organico con la fede, — contro la tentazione della Minerva ellenica — (pp. 23-4). Tale realtà deve essere poi ritrovata concretamente nel suo esercizio storico. Poche e acute pagine liquidano la « posizione razionalista » del Bréhier per il quale « non si può parlare di una filosofia cristiana più di quanto si possa parlare di una matematica o di una fisica cristiana » (p. 26). Più sfumata la posizione di Blondel, per il quale il carattere cristiano di una filosofia (supponendolo possibile) non deve nulla all'influenza della rivelazione. Questa posizione che potrei chiamare « sospensiva » non trova consenziente il Maritain: « Esiste una bella differenza tra l'affermare che la filosofia non basta, e il costruire una filosofia della insufficienza » (p. 32).

Se si afferma (contro Bréhier) l'esistenza di una filosofia cristiana, si dovrà bene indicare (contro Blondel) l'apporto obbiettivo e i rafforzamenti soggettivi che la fede introduce nell'esercizio stesso della ragione filosofica.

La soluzione di Maritain — La filosofia in quanto tale non sopporta aggettivi. In quanto pura essenza astratta, — come natura —, « non è dipendente dalla fede cristiana né quanto al suo oggetto, né quanto ai suoi principi, né quanto ai suoi metodi » (p. 39). Ma la filosofia non si presenta mai in questa sua mera naturalità. Essa è l'esercizio di un uomo concreto: « dove non c'è più l'uomo, non c'è più la filosofia » (p. 40). Ora, « il cristiano sa per fede che la grazia cambia lo stato dell'uomo, elevando la sua natura all'ordine soprannaturale e facendogli conoscere cose a cui la ragione da sola non potrebbe arrivare... » (p. 41). Si crea così uno « statuto nuovo per l'intelligenza umana » (p. 41). La ragione umana scopre con l'aiuto della fede degli oggetti che prima giacevano in zone d'ombra; altri oggetti vengono confermati; gli stessi dogmi soprannaturali hanno sia in linea di diritto che in linea di fatto, importanza per i destini della filosofia (p. 45). Accanto a questi apporti obiettivi che si verificano nella filosofia cristiana, vi sono anche dei rafforzamenti soggettivi che la fede dona all'esercizio dell'attività filosofica. L'abitudine alla contemplazione, afferma Maritain, spiritualizza l'*habitus* filosofico nel suo proprio ordine (pp. 62, 74-5). « La fede quindi guida e orienta la filosofia *veluti stella rectrix*, senza per questo ledere la sua autonomia » (pp. 52-3).

Potremmo sintetizzare la soluzione di Maritain, attraverso le parole « autonomia » e « organicità ». Con la prima, si sottolinea la radicale indipendenza della filosofia dalla fede: « ancora una volta, quali che siano le condizioni della sua formazione e del suo esercizio nell'anima, è dalla ragione che dipende la filosofia, e quanto più essa sarà vera, tanto più sarà rigorosamente fedele alla propria natura di filosofia e, se così posso dire, chiusa entro questa natura » (p. 55). Con la

seconda parola, si sottolinea il rapporto organico che la filosofia viene ad avere con la fede nello « stato cristiano » della filosofia: « non dimentichiamo che per avere il movimento del pensiero cristiano nella sua integrità non bisogna considerare soltanto la filosofia (sia pure cristiana), ma anche e indivisibilmente la teologia, e la sapienza dei contemplativi » (p. 56).

Quando questi rapporti organici so no stati dissolti, si è avuta una dissociazione della sintesi cristiana. La filosofia ne ha ereditato compiti, preoccupazioni e inquietudini senza più essere capace di risolverli alla luce della fede: i suoi oggetti si sono materializzati. Oppure, d'altra parte, l'ispirazione religiosa della filosofia, senza il suo oggetto è per così dire « impazzita » (p. 57).

Attualità del problema — Man mano che si procede nella lettura dell'opera, appare più chiara la preoccupazione eminentemente concreta di Maritain. Se l'età medievale ha visto la nascita di una vera filosofia cristiana, quella contemporanea non deve temere di metterla a confronto con le nuove tendenze. Soprattutto oggi, che è molto forte la tentazione di separare la ragione dalla fede. Dice Maritain che « sottrarre la ragione, nel suo proprio ufficio, ai lumi superiori, e... considerare il filosofo, con pretesto che il suo oggetto è puramente naturale, come situato lui stesso nelle condizioni della pura natura, *è una tentazione,* che anche i cristiani respirano con l'aria del nostro tempo » (p. 30). « La filosofia cristiana, se si è costituita durante i secoli medievali, non è tuttavia infirmata da alcuna traccia esclusivamente medievale, precopernicana, precartesiana o preeinsteiniana, insomma preistorica » (p. 71).

Il punto di vista storico su questa questione come pure la soluzione dottrinale prospettata dal filosofo, implicano un impegno per il presente. Non a caso l'ultima parte del saggio è dedicata ai rapporti di subalternanza che la filosofia morale contrae nei confronti della teologia. Infatti essa tratta dell'uomo. « L'uomo non è nello stato di pura natura, egli è decaduto ed è stato riscattato. E' per questa ragione che l'etica, nel senso più generale del termine, in quanto riguarda tutti gli aspetti dell'agire umano, la politica e la economia, la psicologia pratica, la psicologia collettiva, la sociologia e la morale individuale, — l' etica in quanto lavora sull'uomo nel suo stato concreto, nel suo essere esistenziale, non è una disciplina puramente filosofica. Essa di per sé compete anche alla teologia, o per integrarvisi, o almeno per porsi come ad essa subalterna » (p. 64).

Viene qui prospettata una linea pratica per l'azione storica dei cristiani, in sintonia con la soluzione classica data a suo tempo da San Tommaso nella Summa Theologica. L'uomo e i progetti sull'uomo non saranno pienamente umani se vorranno prescindere totalmente dalla luce della fede. La fede non è una *diminutio capitis* dell'umanità dell'uomo, bensì la sua completa manifestazione.

G. C.

GIOVANNI CRISOSTOMO: « DIALOGO SUL SACERDOZIO », a cura di Giovanni Falbo, Jaca Book, Milano 1978, pp. 210, L. 3200.

Mentre si giudica il livello medio dell'episcopato italiano e si riprende a parlare della crisi di identità del sacerdote cattolico, dentro e fuori dell'ambiente ecclesiastico; mentre si rilevano la modestia dello « spessore culturale » dei vescovi in genere e le fratture che da un po' di tempo in qua si starebbero verificando tra di loro su scelte una volta unitarie; mentre si indugia sulla condizione cosiddetta « depauperata » del sacerdote cattolico « senza famiglia e senza lavoro », e si ripropongono interrogativi sull'esclusione delle donne dal sacerdozio ministeriale: sia il benvenuto il *Dialogo sul sacerdozio* del santo dottore d'Antiochia, in una presentazione valida di introduzione e di traduzione,

in una veste e in una diffusione proporzionata all'importanza dell'argomento e all'interesse dell'opinione pubblica credente.

Il « sacerdozio » (episcopato e presbiterato, nell'ambivalenza dei termini usati dall'Antiocheno) si realizza essenzialmente, in dimensione pastorale, nella liturgia, nell'insegnamento della Parola o della sana dottrina, e nel governo della chiesa; e, in dimensione personale, nell'ascetica monastica arricchita da virtù apostoliche, ascetica che continuerei a chiamare « angelismo », con un termine che non sarebbe dispiaciuto al Crisostomo stesso e che anzi è suggerito da lui se tale termine oggi, polemicamente e non del tutto validamente, non fosse costretto a significare un aprioristico e acristiano « rifiuto », non solo un doveroso « ridimensionamento » delle realtà terrestri.

Il contenuto del *Dialogo* è noto: il Falbo ce ne dà una traduzione insieme fedele e attuale, di lettura facile e piacevole, che senza togliere nulla alla profondità e alla ricchezza di pensiero del Padre della Chiesa, alla *vis* polemica e alla forza di persuasione dell'originale, riesce a farci gustare l'arte retorica e dialettica, della scuola di Limbanio, e la capacità dialogica, di influenza platonica, per le quali il Crisostomo va giustamente famoso.

Nell'introduzione (pagine 7-55), il Falbo ricostruisce brevemente la biografia e la personalità, fisica intellettuale e spirituale, del Crisostomo, così come si può ricavare dal *Dialogo* e dall' iconografia, e accenna ai principali problemi critici suscitati di volta in volta dagli studiosi, riguardanti la forma è il contenuto del *Dialogo* stesso, dandocene una sintesi completa e abbastanza convincente. Giovanni Crisostomo era « basso di statura, col volto fine e allungato, profondamente solcato, naso abbastanza pronunciato calvizie avanzata, spalle arcuate, braccia e dita lunghe e nodose... » (pagine 15, 16), sorprendentemente somigliante a San Paolo, di cui fu grande estimatore, e di cui ammirò, imitò e raccomandò il sapiente « uso della parola » (pagine 15, 45); era di carattere emotivo, introverso, di risonanza secondaria, cerebrotonico, e tra il sentimentale e il passionale » (pagina 15), secondo il linguaggio delle tipologie moderne. Il prologo, cioè più propriamente tutto il libro I, che è un po' la « croce » degli studiosi, con la « fuga » davanti al sacerdozio e le giustificazioni di esso, non ha fondamento storico: è una ricostruzione letteraria del Crisostomo, per introdurre e facilitare il discorso sul sacerdozio; al massimo potrebbe intendersi come un « adattamento » di un fatto real mente accaduto ma tra Basilio il Grande e Gregorio di Nazianzio. La redazione del *Dialogo* va collocata tra il 386, anno dell'ordinazione sacerdotale del Crisostomo, e il 392 anno in cui San Gerolamo cita l'opera nel suo *De viris illustribus*. Il genere letterario del dialogo ricollega, poi l'opera del Crisostomo più all'*Oratio apologetica* di Gregorio di Nazianzio piuttosto che ai dialoghi di Platone. Il IV e il V libro trattano del ministero della Parola, fondamentale per l'esercizio del sacerdozio. Il VI libro tratta dei rapporti tra la vita monastica e la vita sacerdotale, cioè della superiore difficoltà di quest'ultima e della sua preminenza.

Storico o non storico l'episodio del prologo, identificabile o non identificabile il deuteragonista Basilio, numerosi sono i fatti storici esposti dal Crisostomo nel *Dialogo*, anche con ricchezza di particolari e, numerose sono le persone concrete ricordate dal Crisostomo, anche se lasciate nell'anonimato. Su questi fatti storici e su queste persone concrete, a mio parere, è opportuno soffermarci brevemente, comunque più di quanto non si sia fatto finora per comprendere l'animo col quale l'Antiocheno parla della sublimità del sacerdozio e per conoscere l'ambiente ecclesiale nel quale il *Dialogo* è stato composto e al quale è indirizzato primariamente. Dal *Dialogo sul sacerdozio* non traspare solamente la capacità dialettica del Crisostomo, nello sviluppo del tema e nei confronti di Basilio, ma anche la sua *vis* polemica nei confronti di ambienti e di situazioni concrete. Il Falbo colloca la stesura del *Dialogo* durante il

periodo dell'esperienza pastorale antiochena del Crisostomo, collaboratore del vescovo Flaviano. Ora, non possiamo non notare, ad una lettura anche superficiale dell'opera, che mentre in alcuni punti la trattazione dell'argomento del sacerdozio è calma, serena, commossa e convinta ma, direi quasi accademica, frutto di una lenta e lontana meditazione solitaria sulla Sacra Scrittura, in altri punti, invece, essa è concitata, ironica, polemica e quasi violenta, reazione a fatti concreti, recenti e vissuti. Cogliere il *Dialogo* in questa sua doppia matrice, di riflessione teologica e di esposizione polemica, significa mettersi nella condizione migliore per comprenderne tutta la portata e l'efficacia. All'origine del *Dialogo sul sacerdozio* non c'è soltanto una meditazione personale conclusa, ma anche un'urgenza pastorale immediata: il Crisostomo scrive il *Dialogo* non solo per giustificare la sua «fuga» davanti al sacerdozio, intesa almeno come sua convinzione profonda di non esserne degno e capace, ma anche per denunciare situazioni indegne di altri, conosciute e non più tollerabili, e per richiamare tutti, sacerdoti e fedeli, a vivere e a rispettare la sublime dignità del sacerdozio cristiano.

Il Crisostomo non è antifemminista: non può non rilevare che « le donne sono giunte a tal grado di potenza e di impudenza nella chiesa da approvare o rifiutare sacerdoti, da rimproverare i vescovi, da rivolgersi a loro con parole più pungenti di quanto non abbiano mai fatto i padroni con i loro schiavi » (II, 9); le vedove « hanno mandato in rovina famiglie, hanno provocato la rottura di matrimoni, sono state spesso sorprese a rubare, o nelle bettole, o implicate in altre faccende del genere » (III, 16); esse « sogliono comportarsi, per usare un eufemismo, con libertà senza limiti, gridano inopportunamente, litigano senza motivo, si lamentano per cose per cui dovrebbero ringraziare e recriminano per cose per cui dovrebbero lodare » *(ib.)*; anche « le vergini spesso sono ammorbate da infiniti difetti » (III, 17). Perciò, si ritirino « completamente davanti alla grandezza del sacerdozio » (II, 2), non osino comandare nella chiesa, loro che non vi possono nemmeno insegnare, non brighino per entrare con la forza in un ministero dal quale sono escluse per legge divina » (III, 9).

Il Crisostomo ammette volentieri che la maggior parte dei sacerdoti del suo tempo sono buoni, ma deve anche denunciarne altri « infelici e disgraziati », nei quali vede « ira, scoraggiamento, invidia, contese, calunnie, ..., godimento per le turpitudini degli altri ministri, rammarico per i loro successi, bramosia degli elogi, servili adulazioni, ignobili lusinghe, disprezzo dei poveri, ..., mancanza di libertà coraggiosa, umiltà solo apparente, omissioni di biasimi, ..., brama di successione, ..., intrighi, ..., delitti, ... » (II, 2, 8, III, 9-16). Troppi sacerdoti dimenticano di avere sposato una « vergine bellissima, la Chiesa » (VI, 12).

A. B.

A. SOLZENICYN: « UN MONDO IN FRANTUMI », a cura di S. Rapetti, ed. « La Casa di Matriona », Milano 1978, pp. 30, L. 1000.

Il mondo in frantumi è quello occidentale. Esattamente un anno fa, Filippo Garrone, recensendo sulle colonne di Renovatio il « *Dialogo con il futuro* » di A. Solzenicyn, lo definiva « un libro inquietante ». Molto opportunamente Filippo Garrone si poneva anche una serie di domande, sulle opinioni dello scrittore russo, sulla loro fondatezza, sulla opportunità e sull'efficacia dell'iniziativa editoriale de « La Casa di Matriona »; avvertiva che la testimonianza di Solzenicyn non può passare inosservata e « che non si possono trascurare con leggerezza gli ammonimenti che lo scrittore dà all'occidente »; faceva inoltre rilevare che lo scrittore russo vedeva « la causa del cedimento e del deterioramento dello spirito in Occidente... nell' abbandono progressivo ed accelerato

di circa quattrocento anni di storia dei valori ideali e religiosi medievali » (Renovatio, 1978, 1, pagine 111-114).

« Un mondo in frantumi » è il titolo della famosa conferenza pronunciata a Harvard l'8 giugno 1978, davanti a 20.000 persone. In essa Solzenicyn riprende alcune argomentazioni del « *Dialogo con il futuro* », non come motivi per una « previsione » del futuro, cioè « dell'eventualità di una catastrofe bellica universale, e dei cambiamenti ch'essa comporterebbe nella società umana », ma solo come elementi di una analisi realistica, spietata, amara dei mali dell'Occidente. L' Occidente è cieco, ignaro. Continua a credere che il mondo sia diviso in due blocchi, est-ovest, o al massimo, in tre, col « Terzo mondo »: in realtà i « frantumi », i « mondi » sono più numerosi: ci sono anche la Cina, l'India, il mondo musulmano-Africa. Il pensiero occidentale, come per secoli ha voluto ignorare la Russia, così continua a voler ignorare gli altri « mondi ». Le sorprese si ripeteranno, amare. Il mondo occidentale continua a credere che «la democrazia pluripartitica» di tipo occidentale sia la migliore esperienza politica, e che tutte le altre zone del mondo, trattenute ora lontane dalla democrazia da cattivi governanti o da sconvolgimenti interni o dalla barbarie o dall'incomprensione, finiranno coll'approdarvi. Accanto a questi « mali » dell'Occidente, mali « esterni », che riguardano la sua incomprensione degli altri mondi, vi sono altri numerosi mali « interni », annidati in seno all'Occidente stesso. E' un lungo elenco di mali; il discorso di Solzenicyn non è più solo politico, economico o sociale, ma filosofico, etico, religioso: « Il declino del coraggio » segno precorritore della fine; « Il benessere » come unico compito dello stato; « La vita garantita dalla legge » con l'esclusione della morale; « Libertà: dell'irresponsabilità? » che è libertà, o la maggior libertà, per gli irresponsabili; « Libertà e responsabilità dei mezzi d'informazione », che è irresponsabilità, « Le idee alla moda », che operano una pratica censura sulle altre idee; « Il socialismo » degli insoddisfatti che vogliono cambiare, e che non sanno che « Il socialismo, in genere e in tutte le sue sfumature, sfocia nell'annientamento universale dell'essenza spirituale dell'uomo e nel livellamento dell'umanità nella morte »; il « Non modello » dell'uomo occidentale, in pieno esaurimento spirituale; « La miopia degli esperti » che, nella grande politica, rifiutano « criteri d'ordine morale »; « La perdita della volontà » di difesa e la resa progressiva nei riguardi dell'Oriente; « L'umanesimo e le sue conseguenze », cioè l'abbandono del pensiero medievale; e « Le parentele inaspettate », cioè la degenerazione dell'umanesimo in socialismo e in comunismo. In realtà Solzenicyn, nella sua serrata analisi dei mali dell'Occidente, mette a nudo le diverse matrici e i diversi esiti della civiltà occidentale contemporanea: l'illuminismo e il liberalismo borghese, il socialismo e il positivismo e la cultura radicale, il materialismo, l'ateismo, l'edonismo, il consumismo,... Nell'ultimo paragrafo, « Alla vigilia di una svolta », Solzenicyn vede prossima una svolta storica, equivalente per importanza alla svolta dal Medio Evo al Rinascimento, verso una società nella quale, « non più consegnata alla maledizione, come nel Medio Evo, la nostra natura fisica, neppure verrà, come nell'Era contemporanea, calpestata la nostra natura spirituale ». Una società che esige un passaggio, una ascesa verso un nuovo grado antropologico: più in alto, verso lo spirito, la trascendenza. L'alternativa è la morte.

Il mondo occidentale contemporaneo, come quello del tardo impero romano *moritur et ridet*, per usare una espressione di Salviano di Marsiglis, recentemente ripresa da Gianfranco Morra: muore e ride, perché gli occidentali « non si rendono conto della loro crisi intellettuale e morale e si inebriano della decadenza chiamandola progresso, si stordiscono con la degenerazione scorgendovi una *crisi di crescenza*, mistificano il capovolgimento dei valori con l'aureola idolatra dei *segni dei tempi* ».

A. B.

ANTON THALER: « DAS SELBSTVERSTAENDNIS DER KIRCHE IN DEN GEBETSTEXTEN DER ALTSPANISCHEN LITURGIE » - Bern-Frankfurt/M., Lang, 1975, pp. 228 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 53).

Il principio affermato già nell'antichità che la *lex supplicandi* è intimamente congiunta con la *lex credendi*, si verifica quotidianamente nella prassi liturgica dove a usi e abusi visibili corrispondono implicite o aperte deviazioni teologiche, soprattutto di natura ecclesiologica. Ma il principio ricordato ha una rilevanza che va ben oltre le povertà liturgiche e spirituali che trovano da sempre nella vita liturgica la loro espressione più vistosa. La liturgia, infatti, anche per l'affermazione che stabilisce un nesso inscindibile tra *l'oratio* e il *credo*, deve essere colta come un luogo teologico di primaria importanza. E' vero che gli studi in campo liturgico facilmente si restringono a un ambito di investigazione storica oppure a una visuale che si apre sulle problematiche urgenti della pastorale. Ma ciò non toglie affatto l'alto valore teologico del dato liturgico nelle sue molteplici realtà che si possono ricondurre a tre ambiti fondamentali: rito, parola, gesto. E si può anche affermare oggi, ricollegandosi al mondo patristico, che la riscoperta di un senso teologico della liturgia va di pari passo con un concepire, meglio, un vivere la teologia in una dimensione liturgica: una teologia che si fa preghiera o che almeno dispone e apre il cuore del teologo a un incontro orante con Dio.

In questo movimento di ricupero di una dimensione teologica della liturgia si inserisce il lavoro del Thaler, presentato nel 1974 a Roma quale tesi di dottorato presso la Facoltà teologica dell'Ateneo Anselmiano.

Dopo una breve introduzione, in cui si fa il punto sulla situazione e si illumina il contesto storico-teologico odierno con particolare riferimento all'ecclesiologia e allo studio della ricca tradizione ispanica, l'A. enuclea nella prima parte del lavoro l'immagine che della Chiesa presentano gli antichi testi della liturgia propria della penisola iberica. Grande evidenza hanno i fondamenti cristologici di questa ecclesiologia liturgica che sottolinea come la Chiesa sia *praedestinata in Christo, ex circumcisione veniens, ex gentibus collecta* e sia infine *in Christo vocata*. Su uno sfondo biblico appare qui ben individuata l'opera del Salvatore in continuo riferimento con la Chiesa: Cristo Signore viene successivamente considerato nei suoi rapporti con il Regno di Dio, i peccatori, nella sua funzione di mediazione (« Via »), di sostentamento essenziale (« Pane di vita »), di guida (« Pastore »). La relazione tra Cristo e gli apostoli è la promessa che permette di cogliere la continuità della missione salvifica del Signore attraverso l'opera della Chiesa che si basa proprio sul fondamento degli apostoli.

Il fatto della redenzione viene sottolineato in modo più forte da molti testi che si riferiscono esplicitamente al mistero pasquale e qui il legame salvezza - Chiesa è suggerito anche dai testi battesimali e dalle preghiere che comunque dichiarano la solidarietà dei cristiani nella Chiesa con Cristo morto e risorto.

Si comprende ora meglio la realtà intima della Chiesa quale Corpo di Cristo che la liturgia contempla sotto diverse angolature: *Ecclesia una, catholica, Sponsa, Virgo, Mater, sancta.* Ma questo essere Corpo di Cristo pone la Chiesa in un rapporto del tutto particolare con l'Eucaristia. Basti al riguardo ricordare una *Post pridie* di una Messa per un defunto: « Credimus, Domine Ihesus Christe, quia et tuo vescimur corpore et tuum corpus effici vis fideles. Fac nobis in remissione peccatorum esse quod sumserimus ». Si è accennato già agli aspetti femminili della Chiesa-Vergine, Sposa e Madre. Ed è naturale al riguardo il riferimento alla Madonna come sottolinea, tra gli altri, un magnifico prefazio di Natale: « ... Unigenitus tuus

factus est ancillae suae filius, Dominus matris suae: partus Mariae fructus Ecclesiae. Qui ab illa editur, sub ista suscipitur: qui per illam pusillus egreditur, per istam mirificus dilatatur. Illa salutem populis creavit, haec populos. Illa utero vitam portavit, haec lavacro. In illius membris Christus infusus est; in istius aquis Christus indutus est. Per illam qui erat nascitur: per istam qui perierat invenitur. In illa redemptor gentium vivificatur; in ista gentes vivificantur... ».

Non minore rilevanza è data al fatto comunionale della Chiesa: essa è considerata comunità locale e universale *(conventus, congregatio, cetus, familia...)* che si riunisce sotto il segno della pace, dell'amore, di un'unica fede e speranza. Non sono aspetti statici, quanto piuttosto momenti di una vitalità interiore che si esprime gioiosamente nella lode e nel ringraziamento, nel sacrificio oblativo e nella supplica. E tutto si compie in un profondo spirito di servizio, gerarchicamente ordinato che caratterizza la condizione peregrinante della Chiesa in cammino attraverso il *cursus temporalis*.

Radicata nell'esistere temporale e umano, la Chiesa tuttavia partecipa già della vita divina e tende alla pienezza di questa realtà: « Simus domus tua lucens de te, lucens in te; sine defectu luceamus, et te semper colamus; in te accendamur, et non extinguamur » proclama la Chiesa ispanica nella vigilia pasquale. La vita della Chiesa si dilata quindi oltre il tempo presente e gli spazi delle chiese; diviene comunione di vita con i defunti, con i santi soprattutto e con gli angeli fino a quando il desiderio ultimo dell'uomo troverà il suo pieno compimento nella carità senza fine della Gerusalemme celeste.

Tutto il materiale eucologico elaborato precedentemente viene ora esaminato di nuovo ed eventualmente puntualizzato con l'aiuto di altri testi che permettono di « leggere » il mistero della Chiesa in diverse dimensioni. L'Autore ne enuclea 8: la dimensione personale, pneumatica, mistica, sacramentale, comunitaria, storica, escatologica e trinitaria.

Nella terza parte del lavoro il Thaler affronta il problema sotto l'aspetto storico e pastorale. Dopo aver menzionato le principali fonti dell'antica liturgia ispanica, egli annota il fondo biblico dell'eucologia che permette, in base alla citazione del testo sacro, di datare molte preghiere al secolo V (in alcuni casi si può risalire forse sino al III). In un paragrafo successivo si accenna alla composizione di testi nei secoli successivi, e si può pensare che diverse preghiere siano state composte da autori conosciuti quali Leandro di Siviglia, Isidoro, Ildefonso di Toledo (secoli VI e VII). Questi paralleli patristici permettono di cogliere meglio anche il messaggio teologico delle orazioni: in un paragrafo conclusivo esse sono studiate al fine di vedervi qualche testimonianza sulla celebrazione liturgica e la partecipazione del popolo alla liturgia.

Il quadro che emerge dal presente lavoro non apporta nessuna novità notevole alla visione ecclesiologica dei Padri. Ma aiuta a comprendere un aspetto della ecclesialità che non può essere trascurato. A parte alcune sottolineature (ad esempio, il rapporto Maria-Chiesa), le orazioni stesse nel loro complesso sollecitano un atteggiamento orante di fronte al mistero di grazia che è il Corpo di Cristo vivo nelle sue membra sparse dovunque. Atteggiamento orante che esprime tutta la fede nel Capo dal quale incessantemente si supplica la guida attraverso la cura amorosa della santa Madre Chiesa.

A tale proposito rimane di viva attualità un' ammonizione che il celebrante rivolgeva all'assemblea all'inizio di una liturgia eucaristica « quotidiana »: « Ad obtinendam Domini misericordiam, fratres dilectissimi, tota mentis nostrae dirigatur oratio, et unitae voluntatis societate vel votis ad Deum, a quo audiri cupimus, exclamemus: ut Ecclesia catholica utilitatum nostrarum mater atque virtutum, ita omnia desideria in suo amore contineat, ut omnibus bene desiderata dispenset

B. B.

LIBRI - SCHEDE

a cura di G. Costa Scorza

PEDRO TIERRA: « POEMAS DEL PUEBLO DE LA NOCHE », Sigueme, Salamanca 1978, pagine 162.

Dice bene Pedro Casaldàliga, vescovo nella prelazia di San Felice nel Mato Grosso, nella presentazione, che si tratta di poesie fatte di realismo, di parole che sono vita, prive di ogni sentimentalismo e di ogni retorica. Peccato che lo stesso Casaldàliga, nella stessa presentazione, non sappia spogliarsi della più urtante retorica e costringa quasi il lettore a passare subito ai *Poemas del pueblo*, senza finire il « Prologo ».

Si tratta di una sessantina di componimenti poetici polimetri, composti in vari momenti, dal 1972 al 1977, talvolta inframmezzati da prose esplicative, non esposti cronologicamente ma raccolti per soggetti: « canti della cella della tortura », « canti del popolo della notte », « l'ora del nemico », ... « libro dei fucilati », « poesie dell' impiccato », ...; ad esplicazione talvolta di frasi programmatiche di rivoluzionari, come Babeuf, Ho, ...; o dedicati a compagni di lotta.

Vuole essere, questa raccolta, il canto di speranza nella libertà, nell'alba che deve e sta già per sorgere dopo la notte, per il popolo degli oppressi, dei perseguitati politici. Il poeta canta le sofferenze del popolo brasiliano, ma anche del popolo argentino, del popolo spagnolo, ...: di ogni popolo della terra privato della libertà. E' un canto che vuole e riesce ad essere una sfida, del cittadino contro il tiranno, del bene contro il male, della libertà contro l'oppressione.

Anche nella versione castigliana queste poesie mantengono la loro suggestione per la crudezza, l'immediatezza e la semplicità espressiva.

Lodevole, per richiamarci ancora all'introduzione del Casaldàliga, ma sterile ed « insincero », il tentativo che egli fa di identificare il « caduto » di questi canti dell'oppresso nel « glorioso Caìdo » per l'umanità: Dio è assente da questi canti. L'uomo che « soffre » e che è « oppresso » si identifica con « l'uomo della sindone » solo quando soffre per la giustizia, nella verità, con amore.

G.C.S.

PIETRO POVEDA: « ESSERE CHIESA » (testi, traduzione e introduzione a cura del Centro Romano di Studi Povedani) - Città Nuova Ed., Roma, 1978, pagine 135, lire 2.000.

Pietro Poveda è conosciuto, ma ancora troppo poco, anche in Italia.

Egli fu un « prete scomodo », come l'ebbe a definire D. Mondrone già dal 1962, nella prima biografia di lui apparsa in Italia. Ordinato sacerdote nel 1897, fu fucilato all'alba del 28 luglio 1936 nel cimitero di San Lorenzo a Madrid, uno degli innumerevoli religiosi che persero la vita durante la guerra civile spagnola. Aveva iniziato l'apostolato tra le *cuevas* scavate nella roccia, che circondano la sua città natale Guadix, comprendendo e condividendo la vita dura ed emarginata dei gitani. Accettò l'incomprensione per il suo lavoro e ubbidì al suo vescovo che lo

trasferì e per un certo periodo gli tolse anche la celebrazione della messa. Destinato a Covadonga, piccolo santuario mariano delle Asturie, vi rimase oltre sei anni, in «dura solitudine e in riflessione e maturazione profonda». A Covadonga, dove aveva preso le mosse, nel lontano 718, la «riconquista» cristiana e nazionale della Spagna da poco invasa dai Mori, Pietro Poveda «vide» e tracciò le linee ideali del suo futuro apostolato, che l'avrebbe portato a Madrid, nel 1921, e da Madrid gli avrebbe consentito di diffondersi in tutta la Spagna e oltre i confini della Spagna. Egli capì l'importanza apostolica della scuola e della pedagogia. Aprì centri di formazione pedagogica per insegnanti; diede a questi centri una dimensione ecclesiale, uno spirito teresiano, uno stile da primi cristiani.

In questo «Essere chiesa» vengono raccolti, per soggetti, diversi brani del Poveda, tratti dagli *Escritos espirituales* (Madrid, ITER ed., 1968), e redatti dall'Autore occasionalmente, dal 1917 alla morte. In genere sono commenti a pericopi della Sacra Scrittura, Vecchio (I Re, Tobia, Giobbe, Salmi, Sapienza, Isaia, Geremia, Zaccaria) e Nuovo Testamento (quasi tutto, da Matteo all' Apocalisse). I soggetti sono: Essere Chiesa è vivere Gesù Cristo; Come i primi cristiani; Fino alle ultime conseguenze; Comunione; Beati i miti; Il coraggio della gioia. Precedono una Nota bibliografica degli scritti del Poveda; i Dati anagrafici essenziali e una Introduzione; seguono due indici: Indice scritturistico, e Indice degli scritti di Pietro Poveda. L'introduzione, di E. C., mette a fuoco l'attualità della concezione ecclesiale e di apostolato del Poveda, ricongiungendo l'una e l' altro al Concilio Vaticano II. Colpiscono, ed invitano a pregare, la convinzione e la forza di persuasione che traspaiono dalle pagine del Poveda: esser Chiesa, per ognuno di noi, è essere a fare Gesù, formarLo in noi, porLo a fondamento della nostra vita, vivere di Lui, che è vita, verità e vita, come i tralci vivono della vite; essere chiesa significa vivere come i primi cristiani, sale della terra e luce del mondo, assidui nell'ascolto degli Apostoli, nell' unione fraterna, nella preghiera e nella frazione del pane, fino alle ultime conseguenze, fino alla crocifissione; essere chiesa significa vivere uniti nell' amore a Dio e ai fratelli, nell'austerità verso se stessi e nella mitezza verso gli altri, nella gioia, anche della desolazione e del dolore. E' ovvio che ogni «raccolta», ogni antologia è parziale e insoddisfacente. Ecco: alla fine del volumetto si vorrebbe saperne di più sul pensiero di Pietro Poveda. Non saranno cose nuove: ma certamente nuova è la «forza profetica» con cui il Poveda le dice, e «a me non pesa e a voi è utile che vi scriva le stesse cose» (Fil., 3, 1).

G. C. S.

G. GIAQUINTA: «LA CHIAMATA», corso di esercizi spirituali - ed. Pro sanctitate, Roma, 1978, pagine 156, lire 2.500.

Mons. Giaquinta, vescovo di Tivoli, è noto anche per i tre organismi apostolici, a cui ha dato vita, e cioè il Movimento pro sanctitate, la Fraternità sociale e la Corrente di spiritualità del Cenacolo, e per i tre istituti secolari delle Oblate apostoliche, degli Animatori sociali e degli Apostolici sodales, fondati da lui.

In questo volumetto sono raccolti, da nastro magnetico (e quindi con qualche difetto — le ripetizioni — e i pregi — l'immediatezza, la spontaneità, la vivacità — tipici di tali registrazioni e ritrascrizioni) le meditazioni dettate da mons. Giaquinta durante un corso di esercizi spirituali. Si tratta di undici meditazioni sul tema della «chiamata» (Il Dio che chiama, ..., La chiamata nell'Antico Testamento, La chiamata nel Nuovo Testamento, La Chiesa realtà chiamata e chiamante, ..., La risposta, Maria la creatura del sì) precedute da una Presentazione redazionale e da una Introduzione probabilmente dell'Autore, e seguite da una appendice con brevi riferimenti

a brani del Vecchio e del Nuovo Testamento relativi alla « chiamata » e da una preghiera.

Il peccato di non essere santi è lo spunto per l'Autore per iniziare una esperienza « di deserto », di ritiro spirituale, alla ricerca, sull'esempio del Cristo, del clima necessario all'ascolto e all'accettazione della parola di Dio che chiama. « Chiamata » non è solo vocazione religiosa, ma anche e per tutti presenza viva e accettata di Dio nell'uomo, dialogo con Lui o almeno attenzione alla Sua voce, piattaforma per la santificazione. La « chiamata » esige una risposta libera ma reale, anche se con « modulazioni » diverse, personali: come ognuno di noi nasce con un codice genetico individualizzante, così ognuno di noi vive spiritualmente con un modulo proprio. Questa caratterizzazione di vita spirituale individualizzante, vale per le singole persone come per i singoli popoli, nelle singole epoche. L'Autore si sofferma ad elencare ed illustrare esempi di chiamate e di risposte, di vocazioni e di santificazioni, di dialoghi e di ascolti, di individui e di popoli: patriarchi, popolo di Israele, apostoli, ..., fino ai giorni nostri. La « chiamata » e la risposta non sono statiche, ma realtà dinamiche, fatte di momenti progressivi, in evoluzione di perfezionamento. L'esperienza pastorale, fa emergere dalla vita di gruppi e di individui, purtroppo, numerosi esempi, anche attuali, di « non risposta »: infedeltà totali o parziali, tradimenti, sordità, noncuranze umane si potrebbero elencare in corrispondenza ad ogni chiamata divina. Ai nostri giorni, le mancate risposte umane alla chiamata divina alla santità sono certi aspetti del progresso, della politica, la disgregazione della famiglia, la perdita di identità dei preti e dei religiosi, il permissivismo, ... La proposta finale, il « proposito » di questi esercizi spirituali è l'imitazione di Maria, creatura del sì, che nella straordinaria ricchezza della sua vita interiore di grazia e di preghiera ha realizzato la migliore condizione per « ascoltare la chiamata » e per risponderle.

G. C. S.

PIA SCANDIANI: « CONVERTITA DALL'EBRAISMO » (a cura di Sr. Rosa Parodi, o.p.), ed. Pro sanctitate, Roma, 1978, pagine 136.

« Una *confessione* anche questa, delle meraviglie di Dio, una elevazione contemplativa, un'azione di grazie, che ci permette di stabilire un confronto, senza alcuna intenzione di forzarlo, con Sant'Agostino, sia pure a una distanza grandissima sia nel pensiero, sia nell'esperienza spirituale ». Così il Padre Spiazzi presenta questa autobiografia, questa storia di un'anima, scritta anch'essa in obbedienza ai superiori. E' una « lettera aperta » a Gesù, ne ha lo stile: « Ho scritto in vita mia a tante persone e non ho mai scritto a Te, mio Dio »; ne ha il tono piano e discorsivo; ne ha lo spirito: « Chissà che scrivendo io riesca a sfogare la piena della riconoscenza che mi gonfia il cuore e sembra me lo spacchi ».

Lea (Pia dopo il battesimo, in omaggio al padre domenicano che la istruì per il battesimo) Scandiani nasce a Genova nel 1903, di famiglia ebrea; si laurea in lettere; insegna; si converte al cattolicesimo dopo un iniziale e abbastanza prolungato disinteresse per il cristianesimo, misto ad un certo anticlericalismo, nel 1938; entra in convento alcuni mesi dopo la conversione; muore nel 1951, dopo una vita religiosa esemplare, culminata nel voto « del più perfetto ». Per la Scandiani, la chiamata alla fede coincise spiritualmente e quasi anche cronologicamente con la vocazione religiosa.

E' una vita, quella della Scandiani (almeno come risulta dalla autobiografia) nella quale la Grazia ha lavorato semplicemente, senza apparenti contrarietà e resistenze, ma molto profondamente ed efficacemente. Una vita, e una conversione, nelle quali ebbe una certa rilevanza il Manzoni, con la sua opera di convertito e di conversioni (pagine 26, 33).

G.C.S.